مفتاح التلخيص

شرح

تلخیص المفتاح

تالیف

(مولانا) محمد ذاکر حسین القاسمی

استاذ: مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواڑہ، دربھنگہ، بہار

فیصل دیوبند دہلی

علم البیان

مفتاح التلخیص

شرح

تلخیص المفتاح

تالیف

(مولانا) محمد ذاکر حسین القاسمی
استاذ: مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواڑہ، دربھنگہ، بہار

فیصل پبلیکیشنز دیوبند

Miftahut Talkhees

Maulana Mohammad Zakir Hussain Qasmi

Pages : 272
Edition : 2014

مفتاح التلخیص

شرح

تلخیص المفتاح

(مولانا) محمد ذاکر حسین القاسمی

9 787860 006106

Printed & Distributed by

FAISAL PUBLICATIONS

Faisal Complex, Jama Masjid Deoband.247554 UP India
Phones : +91-1336-224110,8439971786,Fax.223339
e-mail : faisalpublications@gmail.com, website : www.faisal.co.in

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحات
۱	سخن اولین	۴
۲	تقریظ حضرت مولانا ومفتی محمد راشد اعظمی صاحب دامت برکاتہم	۵
۳	علم بلاغت اوراس کی ضرورت	۶
۴	مصنف تلخیص المفتاح	۸
۵	الفَنُّ الاوّلُ علمُ المعانی	۳۴
۶	اَحْوالُ الاِسْنادِالخَبَرِیّ	۴۰
۷	احوالُ المسندِ الیہ	۵۸
۸	احوال المسند:	۱۱۹
۹	مسند کے احوال	۱۱۹
۱۰	احوالُ متعلقاتِ الفعل	۱۴۳
۱۱	الاِنْشاء	۱۷۷
۱۲	الفَصلُ والوصلُ	۲۰۸
۱۳	تذنیبٌ	۲۳۵
۱۴	الایجازُ والاطنابُ والمساواۃُ	۲۴۵

سخن اولین

تلخیص المفتاح۔ جامع اصول وفصول، حاوی قواعد وضوابط اور محیط امثلہ وشواہد ہونے کے ساتھ ساتھ توضیح اور حسن ترتیب وتہذیب کے اعتبار سے عدیم المثال اور بے نظیر متن ہے اس لئے یہ ہمیشہ مقبول خاص وعام اور درس نظامی میں داخل نصاب رہی ہے۔ مگر یہ کتاب ان تمام خوبیوں کے باوجود طلبہ کے لئے مشکل بھی سمجھی جاتی ہے۔ اس لئے ایک ایسی کتاب کی ضرورت محسوس ہورہی تھی جس میں اس کے مطالب ومعانی کی توضیح، مشکلات کا حل ہو۔ بندہ نے ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے مختلف شروح وحواشی کی مدد سے (جن میں قرن ثامن کے محقق بے بدل جامع معقول ومنقول علامہ سعد الدین تفتازانی کی شرح مختصر المعانی زیادہ قابل ذکر ہے) ایک شرح لکھی اور اسے مفتاح التلخیص کے ساتھ موسوم کیا بندہ نے اس شرح میں عبارت کا آسان ترجمہ اور بقدر ضرورت عبارت کی تشریح پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ یہ اہم کام مجھ جیسے بے بضاعت اور علم وہنر سے بے بہرہ کی قدرت سے فزوں تر ہے جو کچھ ہوا وہ محض اللہ کے فضل وکرم سے ہوا۔

ایں سعادت بزور بازو نست ÷ تانہ بخشد خدائے بخشندہ

حضرات اہل علم سے التماس ہے کہ اگر کسی جگہ کوئی لغزش یا قابل اصلاح امر نظر آئے تو بجائے تنقید اور کھود وکرید کے بنظر شفقت بندہ کو اطلاع فرمادیں اور خود اصلاح فرما کر آخرت کے اجر کے مستحق بنیں۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد والہ واصحابہ اجمعین.

طالب دعا
محمد ذاکر حسین القاسمی
خادم: مدرسہ اسلامیہ شکر پور بھروارہ، بہار

تقریظ

حضرت مولانا و مفتی محمد راشد اعظمی صاحب دامت برکاتہم
(استاذ تفسیر و حدیث دار العلوم دیوبند، سہارنپور یو۔ پی)

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدو نصلی علی رسول الکریم

بلاغت علوم اسلامیہ میں سے ایک اہم علم ہے۔ جس پر ہر دور میں علمائے امت نے خصوصی توجہ دی۔ اس کے پڑھنے پڑھانے کا بڑا اہتمام رہا۔ کیوں کہ قرآن کریم کا عمدہ طور پر سمجھنا بلاغت کے جاننے ہی پر موقوف ہے۔ علمائے امت نے ہر دور میں اس موضوع پر کتابیں بھی لکھیں انہیں کتابوں میں سکاکیؒ کی مفتاح العلوم بھی جس کی انتہائی معتبر "تلخیص"، "تلخیص المفتاح" ہے جو صدیوں سے عربی مدارس میں زیر درس ہے۔ دقیق ہونے کی وجہ سے اس کی بہت ساری شرحیں لکھیں گئی ہیں۔ انہیں شرحوں میں جناب مولانا ذاکر حسین قاسمی کی یہ شرح "مفتاح التلخیص" ہے مولانا موصوف کو بلاغت کا عمدہ ذوق ہے سالہا سال سے اس کا درس دے رہے ہیں نیز مولانا نے اپنی اس بہترین شرح میں کتاب مذکور کو عمدہ طریقہ سے حل کر دیا ہے جو انشاء اللہ علماء اور طلباء کے لیے ایک نادر تحفہ ثابت ہوگی میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس کتاب کو ہر طرح مقبول اور مفید بنائیں آمین۔

محمد راشد اعظمی

مدرس دار العلوم دیوبند

۱۱/شوال المکرم ۱۴۳۵ھ

علم بلاغت اور اس کی ضرورت

یہ حقیقت مخفی نہیں کہ دنیا وآخرت کی سعادت مندی وکامیابی خداوند پاک کی معرفت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کے بغیر حاصل کرنا ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں کا مدار قرآن حکیم کے اعجاز کا علم ہے جو فصاحت اور بلاغت کی معرفت کے بغیر ناممکن ہے۔ اہل عرب کے اصحاب فصاحت وارباب بلاغت اور رؤساء بیان واساطین لسان کو جس چیز نے قرآن پاک کے معارضہ سے عاجز کیا وہ اس کی فصاحت الفاظ، بلاغت معانی، بداعت اسلوب اور اس کا ایجاز ہے۔ چنانچہ ذیل کے واقعات سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے۔

(۱) ایک اعرابی نے جب آیت "فاصدع بماتومر" سنی تو سربسجود ہوگیا اور بولا کہ سجدت لفصاحة هذاالكلام (اتقان) اس کلام کی فصاحت نے مجھے سجدہ کرنے پر مجبور کر دیا۔

(۲) امام لغت اصمعی نے ایک جاریہ سے مندرجہ ذیل دوشعر

استغفرالله لذنبي كله÷تبلت انسانا بغير حله

مثل الغزال نا عمافي ذله÷وانتصف الليل ولم اصله

سن کر اس کی فصاحت الفاظ وردعت بیان سے تعجب کا اظہار کیا تو اس نے کہا کہ کیا قرآن پاک کی آیت" واوحينا الى ام موسىٰ ان ارضعيه فاذاخفت عليه فالقيه في اليم ولاتخافي ولاتحزني انا رادوه اليک وجاعلوه من المرسلين" کے بعد بھی اس قسم کے کلام پر تعجب کیا جاسکتا ہے جبکہ اس مختصر سی آیت میں کمال بلاغت اور حیرت انگیز ایجاز موجود ہے۔ اس میں دو امر۔ ارضعيه، فالقيه، دونہی۔ لاتخافي، لاتحزني، دوخبریں۔ اوحينا، خفت اور دو بشارتیں۔ انارادوه اليک وجاعلوه من المرسلين جمع ہیں۔ (روائع البیان)

(۳) ولید بن مغیرہ جو سرداران عرب میں عمر کے اعتبار سے سب سے بڑا اور عقل میں بھی ممتاز سمجھا جاتا تھا اس نے قریش کی بھری مجلس میں اعلان کیا کہ "خدا کی قسم! تم میں کوئی بھی شعر وشاعری اور اشعار عرب سے میرے برابر واقف نہیں، خدا کی قسم! اس کلام میں خاص حلاوت ہے اور ایک خاص رونق ہے جو میں کسی شاعر یا فصیح وبلیغ کے کلام میں نہیں پاتا"

(۴) مشہور ادیب ابن المقفع جو کلیلہ و دمنہ کا عربی مترجم ہے اور عربی ادب اور فصاحت و بلاغت میں اس کو بلند مقام حاصل ہے اس نے ایک مرتبہ قرآن پاک کے معارضہ کا ارادہ کیا اور چند صفحات بھی لکھ لئے تھے۔ اسی اثناء میں ایک لڑکے کو آیت ''یـــا ارض ابـلعی ماء ک ویسماء اقلعی الخ '' پڑھتے ہوئے سنا تو فوراً اپنا مجموعہ پارہ پارہ کر دیا۔ قلم توڑ ڈالا اور بولا ''واللہ مایستطیع البشر ان یاتوا بمثلہ '' کسی بشر کو اس جیسے کلام لانے کی طاقت نہیں اس قسم کے بیسیوں واقعات تاریخی شواہد ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن عزیز کی اس حلاوت و بلاغت ہی کا نتیجہ ہے کہ اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا دشمن ابو جہل، اخنس بن شریق وغیرہ بھی لوگوں سے چھپ کر قرآن پاک سنا کرتے اور اس کے عجیب و غریب، بے مثل اور بے نظیر اثرات سے متاثر ہوتے۔

لہٰذا جو شخص فصاحت و بلاغت سے غافل ہوگا وہ کبھی قرآن کی حلاوت سے متلذذ اور فرقان حمید کی رونق و خوبی سے بہرہ اندوز نہیں ہوسکتا، نہ وہ براعت ترکیب، حسن تالیف اور ایجاز بدیع واختصار لطیف سے آشنا ہوسکتا ہے، نہ وہ کلمات کی سہولت و جزالت، الفاظ کی عذوبت وسلاست سے آگاہ ہوسکتا ہے جو شخص کلام جید وردی، الفاظ حسنہ وقبیح اور اشعار نادرہ وباردہ کے درمیان امتیاز نہ کر سکے وہ کیسے رب العزت کے کلام کے محاسن وفضائل سے واقف ہوگا اور کلام کے اغلاط و مخلات سے محفوظ رہے گا؟ لہٰذا قرآن پاک کی وجوہ اعجاز دریافت کرنے کے لئے فصاحت و بلاغت کی معرفت لازم ہے علماء نے اس کے لئے جو علوم مدون کئے ہیں وہ معانی، بیان اور بدیع ہیں اور تینوں کے مجموعہ کا نام علم بلاغت ہے۔

مصنف تلخیص المفتاح

نام محمد، کنیت ابوعبداللہ، لقب ابوالمعالی جلال الدین، قاضی القضاۃ، والد کا نام عبدالرحمٰن اور کنیت ابومحمد ہے۔ آپ قزوین کے باشندے ہیں اور مسلکاً شافعی ہیں، بقول حافظ ابن حجرؒ تاریخ پیدائش ۶۶۶ھ اور بعض کے نزدیک ۶۶۰ھ ہے علامہ قزوینی ساتویں صدی کے مشہور عالم ہیں بہت ہی کم عمر میں فقہ کی تحصیل سے فارغ ہوکر اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہوگئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی کچھ عرصہ کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم وفنون، عربیت واصول معانی بیان وغیرہ میں دسترس حاصل کی اور اس زمانہ کے مشہور علماء سے حدیث کی تحصیل کی اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہوگئے کچھ عرصہ کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدہ قضا کے لئے منتخب کیا اور جو قرض آپ کے ذمہ تھا شاہ نے اس کی بھی ادائیگی کردی، اس کے بعد علامہ ابن جماعہ کی جگہ مصر میں بھی آپ نے عہدۂ قضا کے فرائض انجام دیئے، شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی، آپ کی تصانیف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو شعری ذوق بھی تھا چنانچہ تلخیص المفتاح میں ایک جگہ آپ کا ایک شعر منقول ہے جو ایک فارسی شعر کا عربی میں ترجمہ ہے۔ شعر یہ ہے ؎

لولم تکن نیة الجوزاء خدمته÷لما رایت علیها عقد منتطق

زمانہ قضاء میں آپ پر فالج گرا اور اس سے جانبر نہ ہوسکے، یہاں تک کہ ۱۵/جمادی الاولی ۷۳۹ھ میں آپ دنیا سے رخصت ہوگئے۔

آپ نے علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کرکے ایک مختصر کتاب تالیف کی جس کا نام تلخیص المفتاح ہے چونکہ یہ کتاب خلاف توقع غایت درجہ مختصر ہوگئی تھی اس لئے موصوف نے کتاب مذکور کی تالیف سے فراغت کے بعد ایک اور کتاب تالیف کی جس کا نام ایضاح ہے اور متن مذکور کے لئے شرح کے مثل ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
الحمد للّٰہ علیٰ ما اَنْعَمَ وعَلَّمَ مِنَ البیانِ مالم نَعْلَمْ.

ترجمہ: شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں اس کے انعام پر اور بیان سکھانے پر جس کو ہم نہیں جانتے تھے۔

تشریح: مصنف نے قرآن پاک کی اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب کو پہلے بسم اللہ اور اس کے بعد الحمدللہ سے شروع کیا ہے۔ کیوں کہ قرآن بھی پہلے بسم اللہ اور اس کے بعد الحمدللہ سے شروع ہے۔ بسم اللہ اور الحمدللہ سے شروع کرنے سے حدیث کی بھی اقتداء ہوگئی کیوں کہ حدیث میں ہے۔ ''کل امر ذی بال لا یبدأ فیه ببسم اللّٰه فهو ابتر'' دوسری حدیث میں ہے۔ ''کل امر ذی بال لا یبدأ فیه بحمد اللّٰه فهو اقطع'' دونوں حدیثوں کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ کام جو عظیم الشان اور بڑا ہو اگر اس کو بسم اللہ اور الحمدللہ سے شروع نہ کیا جائے تو وہ ناقص اور ادھورا رہتا ہے۔

الحمد۔ حمد کے لغوی معنی ہیں تعریف کرنا۔ اور اصطلاح میں حمد نام ہے اختیاری خوبی پر تعظیم کی نیت کے ساتھ زبان سے کسی کی تعریف کرنا جسکی تعریف کی جارہی ہو چاہے اسنے تعریف کرنے والے پر کوئی احسان کیا ہو یا نہیں یعنی تعریف احسان کے بدلہ بھی اور بغیر احسان کے بھی کی جاسکتی ہے۔

للّٰہ. اللہ ایسی ذات کا علم ہے جسکا پایا جانا ضروری ہے اور وہ تمام تعریفوں کا مستحق ہے۔

علی ما انعم، اس میں ''ما'' مصدر یہ ہے جس کی وجہ سے انعم فعل۔ انعام مصدر کے معنی میں ہے عبارت بنے گی، الحمدللّٰہ علی انعامه، ترجمہ:۔ تمام تعریفیں اللہ ہی کیلئے ہیں اسکے انعام پر۔

وعلم من البیان مالم نعلم. اس سے پہلی والی عبارت ''ماانعم'' میں نعمت کو عام رکھا گیا ہے اور اس عبارت یعنی وعلم من البیان مالم نعلم میں نعمتِ بیان کو جو عام انعامات باری میں سے ایک نعمت ہے خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے، اور اس عبارت کو ماانعم پر واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے لہٰذا یہ عبارت عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہوئی یعنی عام پر خاص کو عطف کرنا ہوا۔ سوال: من البیان، مالم نعلم کا بیان ہے پھر بیان کو مبین پر کیوں مقدم کیا گیا ہے حالانکہ بیان مبین سے مؤخر ہوتا ہے۔ جواب: سجع کا لحاظ کرنے کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے۔ سجع یہ ہے کہ نثر میں دو جملوں کے آخری حروف متفق ہوں اور ایک جنس کے ہوں، یہاں بھی انعم اور نعلم دو جملے ہیں جو ایک حرف یعنی حرف میم پر متفق ہیں۔ لہٰذا سجع پایا گیا۔

اگر وعلم مالم نعلم من البیان. اصلی ترتیب کے مطابق کہا جاتا تو دوسرے جملہ کا آخری حرف ۔میم ، نہ ہوتا بلکہ ،نون، ہوتا اور دونوں میں یکسانیت نہ ہونے کی وجہ سے سجع نہیں پایا جاتا ۔سوال: سجع کا لحاظ کیوں کیا جاتا ہے ۔جواب ۔کلام میں حسن پیدا کرنے کے لئے ۔

والصلوةُ علی سیدِنا محمدٍ خیرِمَنْ نَطَقَ بالصَّوابِ واَفْضلِ من اُوْتِیَ الْحکمةَ و فصلَ الخطاب وعلی اٰلِه الاَطْهارِ وصَحابتِه الاخیار.

توجمه: درود نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو درست بات بولنے والوں میں سب سے اچھے ہیں اوران لوگوں میں افضل ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے اور فصل خطاب ،اور درود نازل ہوان کی پاک آل اوران کے نیک صحابہ پر۔

تشریح: لفظ صلوۃ کے لغوی معنی دعاء کے ہیں اور مجازاً نماز کے لئے استعمال ہوتا ہے، صلوۃ کی نسبت اگر اللہ کی طرف ہو تو صلوۃ کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں اور جب ملائکہ کی طرف ہو تو استغفار کے اور مؤمنین کی طرف ہو تو طلب رحمت کے اور چرند وپرند کی طرف ہو تو تسبیح وتہلیل کے۔

الحکمة. حکمت علم شرائع ،اور ہر ایسے کلام کو کہتے ہیں جو حق کے موافق ہو۔من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمة سے مراد حضرات انبیاء کرام ہیں، کیونکہ درست بولنا اور علم شرائع انبیاء کرام ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

فصل الخطاب ،کا عطف ،الحکمه پر ہے،فصل مصدر ہے اسکو مفصول صیغہ اسم مفعول کے معنیٰ میں بھی لیا جاسکتا ہے اس صورت میں فصل خطاب کا معنی ہوگا۔وہ واضح کلام جو مخاطب کو بلا شک وشبہ کے سمجھ میں آجائے ،اور فصل مصدر کو فاصل صیغۂ اسم فاعل کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے اسوقت فصل خطاب کا معنی ہوگا، وہ کلام جو حق وباطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو،فصل مصدر کو معنی مصدری میں بھی رکھا جاسکتا ہے۔

اٰلــــه. اٰل کی اصل اہل ہے ہا کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا گیا اور پھر ہمزہ کو الف سے بدل کر اٰل کر دیا،اٰل کا استعمال شرفاء اور بڑے لوگوں کے لئے ہوتا ہے چاہے وہ دینی اعتبار سے بڑے ہوں یا دنیوی اعتبار سے، جیسے بولتے ہیں اٰل محمد ،اٰل فرعون، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دینی اور فرعون کو دنیوی شرافت حاصل ہے اور اہل کا استعمال عام ہے شرفاء اور غیر شرفاء سب کے لئے ۔اٰل محمد سے مراد۔اہل سنت والجماعت کے بقول ازواج مطہرات اور آپ کی اولاد ہیں ۔اور بقول صاحب نورالانوار ہر مومن متقی آپ کی اٰل میں داخل ہیں۔

الاطهار. طاہر کی جمع ہے جیسے اصحاب صاحب کی جمع ہے۔اصحاب عام ہے ہر ایک کے اصحاب کیلئے اور صحابہ خاص ہے حضور کے اصحاب کیلئے ۔صحابی وہ لوگ کہلاتے ہیں جنھوں نے بحالتِ ایمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا ہو اور حالتِ ایمان پر ہی ان کی وفات ہوئی ہو۔

الاخیار. سے یہاں خیّر بتشدید الیاء کی جمع مراد ہے۔خیر بالتخفیف کی جمع بھی اخیار ہی آتی ہے لیکن یہ مراد نہیں ہے۔

اَمَّــا بــعدُ فَلَمَّا کان عِلْمُ البلاغۃِ وتَوابِعِھَامِنْ اَجَلِّ الْعلومِ قدرًا واَدِقِّھاسرًّااذبہ یُعْرَفُ دقائقُ العربیۃِواسرارُھاویُکْشَفُ عن وجوہِ الاِعْجازِفی نظم القرآنِ اَسْتَارُھا.

تــرجــمــہ: بہرحال حمد وصلوۃ کے بعد۔پس جبکہ علمِ بلاغت اور اسکے توابع (کا علم) مرتبہ کے اعتبار سے بڑے علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے زیادہ دقیق علوم میں سے ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ زبان عربی کی باریکیاں اور اس کے نکات پہچانے جاتے ہیں۔اور نظم قرآن میں وجوہ اعجاز سے ان کے پردے اٹھادیئے جاتے ہیں۔

تشریح: کان علم البلاغۃ. سے مفتقرا الی الایضاح والتجرید تک پوری عبارت اما بعد فلما میں، لما، حرف شرط کے تحت ہے اور جواب شرط، الفت ہے۔

اما بعد. بعد، ظروف زمانیہ میں سے ہے۔اور بعد کی تین حالتیں ہیں:

(۱) بعد کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) بعد کا مضاف الیہ نسیا منسیا ہو یعنی نہ عبارت میں مذکور ہو اور نہ نیت میں، ان دونو صورتوں میں بعد معرب ہوگا اور اس کا اعراب عامل کے اعتبار سے ہوگا (۳) بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی عبارت میں تو مذکور نہ ہو لیکن نیت میں ہو اس صورت میں بعد مبنی ہوگا اور اس پر ضمہ آئیگا اور یہی تیسری صورت اس جگہ مراد ہے چنانچہ نیت میں اس کا مضاف الیہ، الحمد والصلاۃ، ہے تقدیری ہے بعد الحمد والصلاۃ۔

مــن اجــل الــعــلــوم قــدرا. عبارت میں علم بلاغت سے مراد علم معانی، علم بیان دونوں ہیں اور تــوابــعــھــا کا عطف البلاغۃ پر ہے۔ توابعھا، ھا، ضمیر کا مرجع البلاغۃ ہے اور توابع البلاغۃ سے مراد علم بدیع ہے۔ مصنف نے دو دعوے کئے ہیں ایک تو یہ کہ علم بلاغت اور علم بدیع دونوں مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہیں یعنی یہ دونوں دیگر علوم سے انتہائی بلند رتبہ ہے لیکن یاد رہے کہ مصنف نے من اجل العلوم کہا ہے اس میں من تبعیضیہ ہے یعنی یہ دونوں بعض علوم سے اجل اور افضل ہیں تمام علوم سے افضل نہیں ہیں جیسے۔علم حدیث۔علم تفسیر۔علم توحید وغیرہ ان علوم سے وہ دونوں علوم افضل نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں ان علوم سے کم مرتبہ والے ہیں خلاصہ یہ کہ علم بلاغت اور علم بدیع دونوں بعض علوم سے انتہائی بلند مرتبہ ہے۔

وادقھا سرا. یہاں سے دوسرے دعوے کا بیان ہے کہ یہ دونوں علوم نکات کے اعتبار سے زیادہ دقیق اور باریک ہیں یعنی علم البلاغۃ اور علم بدیع کے نکات دوسرے علوم کی نکات کی بہ نسبت انتہائی دقیق اور باریک ہیں۔

اذبــہ یــعــرف دقائق العربیہ واسرارھا. یہاں سے خلاف ترتیب دوسرے دعوے کی دلیل پہلے ذکر کی گئی ہے اور پہلے دعوے کی دوسرے نمبر پر۔ الغرض اذ بــہ الخ سے دوسرے دعوے کی دلیل پیش کررہے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ علوم عربیہ کے دقائق اور اسکے اسرار۔ دقائق اور اسرار دونوں کے معنی باریکی اور نکات کے ہیں الغرض علوم عربیہ کے نکات۔ علم بلاغت اور علم تــوابــع ہی کے ذریعہ بتلائے اور پہچانے جاتے ہیں دوسرے علوم مثلاً علم لغت۔ علم صرف۔ علم نحو وغیرہ کے ذریعہ نہیں پہچانے جاتے ہیں۔اور جب یہ بات ہے کہ علوم عربیہ کے اسرار اور نکات اسی علم کے ذریعہ معلوم ہوسکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعہ نہیں

جانے جاسکتے تو نکات کے اعتبار سے یہ علم بلاشبہ زیادہ دقیق ہوگا۔

ویکشف عن وجوہ الاعجاز. یہاں سے پہلے دعوی کی دلیل پیش فرمارہے ہیں دعوی یہ ہے کہ علم بلاغت اور علم بدیع اجل علوم میں سے ہے۔

دلیل یہ ہے کہ علم بلاغت اور علم بدیع۔ نظم قرآن یعنی الفاظ قرآن میں وجوہ اعجاز پر پڑے ہوئے پردوں کو ہٹادیتے ہیں، اس لئے یہ دونوں علوانتہائی بلندرتبہ ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعجاز کے معنی عاجز کرنے کے ہیں اور وجوہ کے معنی اقسام کے ہیں، تواب وجوہ اعجاز کا مفہوم ہوا بلاغت کی وہ قسمیں جو انسان کو عاجز کردیتی ہیں۔ یعنی بلاغت کی وہ قسمیں جن کو انسان اپنے کلام میں لانے سے عاجز ہے۔ یہ وجوہ اعجاز قرآن میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان وجوہ اعجاز پر پردے پڑے ہوئے ہیں لوگ ان کو سمجھ نہیں پاتے ہیں، علم بلاغت اور علم بدیع ان پردوں کو ہٹادیتے ہیں اور لوگ ان وجوہ پر مطلع ہوجاتے ہیں۔ جب لوگ ان پر مطلع ہوجاتے ہیں تو ان کو یہ سمجھ میں آجاتا ہے کہ انسان ان وجوہ پر مشتمل کلام لانے سے عاجز ہے۔ اور یہ وجوہ قرآن میں پائے جاتے ہیں تو یقیناً قرآن اللہ کا کلام ہے انسان کا نہیں ہے کیوں کہ ان وجوہ اعجاز کو اپنے کلام میں لانے سے انسان عاجز ہے۔ اور اللہ کا کلام انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ قرآن بذریعہ وحی اترا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نبی ہیں گویا علم بلاغت وبدیع کے ذریعہ آپ کی نبوت کی تصدیق ہوجاتی ہے۔ اور آپ کی نبوت کی تصدیق دونوں جہان کی کامیابی ہے اور جس علم کے ذریعہ دونوں جہان کی کامیابی ملے وہ علم کیسے نہ اجل اور افضل علوم سے ہوگا، ثابت ہوا کہ علم بلاغت وبدیع اجل علوم سے ہیں۔

وکان القسمُ الثالثُ مِن مِفتاحِ العلومِ الذی صَنَّفَه العلامةُ ابو یعقوبَ یوسفُ السَّکَّاکِیُ اعظَمَ ما صُنِّفَ فیه مِنَ الْکُتُبِ المشهورةِ نفعاً لِکَوْنِه احسنَها ترتیباً واَتَمَّها تحریرًا واکثرَها لِلاصول جمعاً.

ترجمہ: اس مفتاح العلوم کی قسم ثالث جسکی فاضل علامہ ابو یعقوب یوسف سکا کی نے تصنیف کی ہے زیادہ نفع بخش تھی ان کتب مشہورہ سے جو اس میں تصنیف کی گئی ہیں کیونکہ وہ ان میں ترتیب کے لحاظ سے بہت اچھی تھی اور ان میں تحریر کے اعتبار سے اتم تھی اور ان میں اصول کو زیادہ جامع تھی۔

تشریح: صنفه ،ہ، ضمیر کا مرجع مفتاح العلوم ہے۔فیه۔ میں ضمیر کا مرجع علم البلاغه و توابعها ہے اور من الکتب المشهورة، میں، من، بیانیہ ہے جو ما صنف میں، ما، کا بیان ہے لکونه میں ضمیر کا مرجع القسم الثالث ہے۔ اور، احنسها، واتمها، واکثرها، ان تینوں میں 'ها' کا مرجع الکتب المشهورة ہے۔

ترتیب: ہر چیز کو اسکی جگہ میں رکھنا۔ تحریر کلام کا زوائد سے پاک ہونا ''زوائد'' مقصد سے زائد باتوں کو کہا جاتا ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ وہ مفتاح العلوم جسکی تصنیف ابو یعقوب یوسف سکا کی نے کی ہے۔ اسکی تیسری قسم نفع کے اعتبار

سے بڑھی ہوئی تھی ان مشہور کتابوں کے نفع کے مقابلہ میں جو علم بلاغت و علم بدیع میں لکھی گئی ہیں۔ یعنی قسم ثالث زیادہ نفع بخش تھی اور فن بلاغت میں جو دیگر مشہور کتابیں لکھی گئی ہیں وہ قسم ثالث کے مقابلہ میں کم نفع بخش تھیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ قسم ثالث ان کتب مشہورہ سے زیادہ نفع بخش کیسے تھی، اس کا جواب لکونہ سے دیا جارہا ہے کہ نفع کے اعتبار سے بڑھنے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث کی ترتیب، کتب مشہورہ کی ترتیب سے زیادہ بہتر تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث ان کتب مشہورہ سے تحریر یعنی زوائد سے خالی ہونے کے اعتبار سے اتم اور مکمل تھی یعنی دوسری کتب مشہورہ زوائد سے خالی ہونے میں تمام کے قریب تھیں۔ اور قسم ثالث زوائد سے خالی اور پاک ہونے میں اقرب الی التام تھی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث کتب مشہورہ کے مقابلہ میں اصول کو زیادہ جامع تھی یعنی اس قسم ثالث میں قواعد و شواہد زیادہ لکھے گئے تھے اور دوسری کتابوں میں قواعد و شواہد کم تھے۔

ولٰکِنْ کا ن غیرَ مَصُوْ نٍ عن الحشوِ والتطو یلِ والتعقیدِ قا بلًا للاختصارِ ومفتقرًا الی الایضا حِ والتجریدِ.

ترجمہ: لیکن وہ حشو، تطویل اور تعقید سے محفوظ نہیں تھی اختصار کو قبول کرنے والی اور وضاحت و تجرید کی محتاج تھی۔

تشریح: حشو، مراد سے زائد باتوں کو کہتے ہیں خواہ وہ زائد باتیں فائدہ مند ہوں یا بے فائدہ متکلم کے کلام میں وہ زائد باتیں متعین ہوں یا نہیں۔ تطویل سے مراد وہ زائد باتیں ہیں جو بے فائدہ ہوں حشو و تطویل کے درمیان فرق بالتفصیل اطناب کی بحث میں بیان کیا جائے گا، تعقید، کلام کا اس طرح پیچیدہ ہونا کہ آسانی سے اس کا مطلب سمجھ میں نہ آسکے۔

لکن کان غیر مصون الخ. یہاں سے مصنف نے ایک وہم کو دور کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ جب قسم ثالث دوسری کتابوں کے مقابلہ میں زیادہ نفع بخش تھی کیونکہ وہ احسن ترتیب، اتم تحریر اور زیادہ تر اصولوں کو جامع تھی تو اس میں حشو، تطویل اور تعقید بھی نہیں رہی ہوگی۔ اسی وہم کو لکن سے دور کیا گیا ہے کہ اگرچہ قسم ثالث احسن ترتیب وغیرہ خوبیوں پر مشتمل تھی لیکن حشو۔ تطویل اور تعقید جیسے عیوب سے محفوظ نہیں تھی بلکہ یہ عیوب اس میں پائے جاتے تھے جسکی وجہ سے وہ قسم ثالث اختصار کے قابل تھی یعنی اس کو مختصر کرنے کی ضرورت تھی تاکہ تطویل کا عیب جاتا رہے۔ وضاحت کی محتاج تھی تاکہ تعقید جس میں پیچیدگی ہوتی ہے وضاحت کے ذریعہ دور ہو جائے، اسی طرح تجرید کی محتاج تھی، تجرید کے معنی ہیں خالی کرنا تو تجرید کی محتاج اسلئے تھی تاکہ حشو سے خالی ہو جائے۔

اَلَّفْتُ مختصرًا یتضمن مافیه مِن القواعدِ ویشتملُ علی مایحتاج الیه مِن الامثلةِ والشواهدِ ولَمْ اٰلُ جُهْدًا فی تحقیقِه وتهذیبه.

ترجمہ: تو میں نے ایسی مختصر تالیف کی جو ان قواعد کو شامل ہو جو اس (قسم ثالث) میں ہیں اور ان امثلہ و شواہد پر مشتمل ہو جن کی طرف محتاج ہو اور میں نے اس (مختصر) کی تحقیق اور اس (مختصر) کی تنقیح میں کوشش نہیں روکی۔

تشریح: یہاں مختصر سے مراد تلخیص المفتاح ہے قواعد، قاعدۃ کی جمع ہے۔ بمعنی ضابطہ واصول امثلہ، مثال کی جمع ہے۔ مثال ہر وہ چیز ہے جو قاعدہ کی وضاحت کیلئے پیش کی جاتی ہے جیسے قاعدہ ہے۔ کل فاعل مرفوع. اسکی وضاحت کیلئے ہم نے کہا (جاء زید) یہ مثال، مذکورہ قاعدہ کی وضاحت کر رہی ہے شواھد، شاھد کی جمع ہے شاھد ہر وہ چیز ہے جو قاعدہ کے اثبات کیلئے ذکر کی جائے جیسے قاعدہ ہے۔ لـن مضارع سے نون اعرابی کو گرا دیتا ہے۔ اب سوال ہوا کہ جناب آپ نے یہ قاعدہ کہاں سے ذکر کیا ہے ثابت کیجئے تو اس کا جواب دیا دیکھو۔ قرآن میں ہے لن تنالوا البر یہ اصل میں لـن تنالون تھا نون اعرابی لن کی وجہ سے گر گیا اور تـنـالـوا ہوگیا۔ معلوم ہوا کہ۔ لن فعل مضارع سے نون اعرابی کو گرا دیتا ہے۔ لہٰذا قاعدہ ثابت ہوگیا اور چونکہ قاعدہ لن تنالوا البر سے ثابت ہوا ہے۔ اس لئے لن تنالوا شاہد ہوا، یہ بات بھی یاد رہے کہ شاہد ان لوگوں کا کلام بن سکتا ہے جن کی عربیت مسلم اور قابل اعتماد ہو جبکہ مثال کسی کے کلام سے دی جاسکتی ہے۔ ولـم آل، آلـو واحد متکلم کا صیغہ ہے، واؤ، لـم جازمہ کی وجہ سے گر گیا اور آل ہوگیا آل متعدی بدو مفعول ہے اصل عبارت ہے لـم الـو ک جھـدا، کاف مفعول اول جھـدا مفعول ثانی ہے اور معنی ہے۔ لم امنعک جھدا، میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی ہے۔ الفت لما کا جواب ہے۔

الفت مختصر ایتضمن الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ جب علم بلاغت وعلم بدیع۔ علوم میں عالی رتبہ ہے اور اس کے نکات باریک ہیں اور قسم ثالث مفتاح العلوم کی، احسن ترتیب، اتم تحریر اور اکثر اصول کو جامع ہونے کے ساتھ حشو وتطویل اور تعقید جیسے عیوب سے خالی نہیں تھی جسکی وجہ سے اختصار کے قابل اور ایضاح وتجرید کی محتاج تھی تو میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جو قسم ثالث میں مذکور قواعد کو شامل ہو اور امثلہ وشواہد جن کی ضرورت پڑتی ہے۔ کو مشتمل ہو۔

ولـم ال جھـدا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اس مختصر کتاب کی تالیف کے درمیان اس کی تحقیق وتہذیب میں کوشش نہیں روکی بلکہ اس مختصر میں مذکور مباحث کی تحقیق میں اور تہذیب یعنی حشو وزوائد سے پاک کرنے میں پوری کوشش لگا دی ہے کوشش روکی نہیں ہے۔

ورَتَّبْتُـه تـرتیباً اقـربُ تَنَا وُلاًمن ترتیبِه ولم ابالِغُ فی اختصارِ لفظِه تقریباً لِتَعَاطِیْه وطَلَباً لِتسهیلِ فهـمِـه عـلـی طـالبِیْهِ واضفتُ الی ذالک فوائدَ عَثَرْتُ فی بعضِ کُتُبِ القومِ علیها وزوائدَلم اَظْفُرْفی کلامِ احدٍ بالتصریحِ بها ولا بالاشارةِ الیها.

تـرجـمـہ: اور میں نے اس کو مرتب کیا ہے ایسی ترتیب کے ساتھ جو حاصل کرنے کے اعتبار سے بہت قریب ہے، اس کی ترتیب سے اور میں نے اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں کیا ہے اس کے حاصل کرنے کو قریب کرنے کے لئے اور تسہیل فہم کو طلب کرنے کے لئے اس کے طلبہ پر اور میں نے ان پر ایسے فوائد کا اضافہ کر دیا ہے جن پر میں قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور ایسے زوائد کا (اضافہ کر دیا) جن پر میں کسی کے کلام میں صراحت کے ساتھ کامیاب نہیں ہوا اور نہ ان کی طرف اشارہ کے ساتھ (کامیاب ہوا)۔

تشریح: رتبته، لفظه، تـعاطیه، فهمه، طالبیه، ان تمام میں ضمیر کا مرجع مختصر ہے۔ ترتیبه میں ضمیر کا مرجع لفظ سکا کی بھی

ہوسکتا ہے اور قسم ثالث بھی۔ ذالک کا مشار الیہ المذکور ہے اور مذکور سے مراد قواعد، امثلہ اور شواھد ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ فوائد۔ فائدۃ کی جمع ہے فائدہ مند باتیں عثرت، عثر عثورا بلا ارادہ کسی چیز پر مطلع ہونا۔ القوم سے مراد دیگر مصنفین ہیں، علیھا میں ضمیر کا مرجع فوائد اور بھا الیھا میں ضمیر کا مرجع زوائد ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ میں نے اس مختصر کتاب تلخیص المفتاح کو ایسی اچھی ترتیب دی ہے کہ اس مختصر کے مباحث کو حاصل کرنا اقرب اور آسان ہے علامہ سکاکی کی ترتیب کے مقابلہ میں، یعنی علامہ سکاکی نے قسم ثالث کی ایسی ترتیب دی ہے کہ قسم ثالث کے مباحث کو سیکھنا اور حاصل کرنا اتنا آسان اور اقرب الی الفہم نہیں ہے جتنا اقرب الی الفہم میری ترتیب ہے۔

ولم ابالغ فی اختصار لفظه الخ: ماتن فرماتے ہیں کہ میری کتاب مختصر ضرور ہے لیکن اس مختصر کتاب میں جو الفاظ ہیں ان میں زیادتی اختصار نہیں ہے یعنی اختصار میں مبالغہ سے کام نہیں لیا گیا ہے تاکہ اس مختصر کا حصول ذہن سے قریب ہوجائے اور طلبہ پر اس مختصر کا سمجھنا آسان ہوجائے۔ کیوں کہ لفظ میں بہت زیادہ اختصار۔ لفظ کے مطلب سمجھنے میں دشواری پیدا کرتا ہے۔

واضفت الی ذالک الخ. مصنف فرماتے ہیں اس مختصر کتاب میں مذکور، قواعد، امثلہ اور شواہد پر کچھ میں نے ان فوائد کا بھی اضافہ کردیا ہے جن پر بلا کسی ارادہ کے دیگر مصنفین کی بعض کتابوں میں مطلع ہوگیا، اور ایسے ہی ان زوائد کا بھی اضافہ کردیا ہے جن پر میں کسی کے کلام میں صراحت کے ساتھ کامیاب نہیں ہوا یعنی کسی کے کلام میں ان زوائد کو صراحۃً نہیں پایا اور نہ اشارۃً کامیاب ہوا یعنی کسی نے ایسا کلام کیا ہو جس سے وہ زوائد اشارۃً سمجھ میں آرہے ہوں ایسا بھی نہیں ہوا۔ بلکہ وہ زوائد میری خود ساختہ ہیں سوال ہوتا ہے کہ مصنف نے خود ساختہ باتوں کو زوائد سے اور دیگر مصنفین کی باتوں کو فوائد سے تعبیر کیوں کی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے کسر نفسی سے کام لیا ہے کہ مجھ جیسے کم علم لوگوں کی باتیں فوائد کے قبیل سے کہاں ہوسکتی ہیں بلکہ وہ زوائد کہلانے کے لائق ہیں۔

وسَمَّيْتُه تلخيصَ المفتاحِ واناأسألُ اللّٰهَ مِن فضلِه اَن يَنفَعَ به كمانَفَعَ باصلِه انه وَلِيُّ ذالک وهو حَسْبِیْ ونِعمَ الوكيلُ.

تشریح: اور میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے۔ اس حال میں کہ میں اللہ سے اس کے فضل کا سوال کرتا ہوں یہ کہ اس کے ذریعہ ایسے ہی نفع دے جیسا کہ اس کی اصل سے نفع پہنچایا ہے بلاشبہ وہ اس کا ولی ہے اور وہی مجھے کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح: سمیتہ میں "ہ" ضمیر کا مرجع مختصر ہے اور اس میں ضمیر متکلم سے وانا اسأل اللّٰہ حال ہے اسی طرح من فضلہ حال ہے اور ان ینفع ذوالحال اور ان ینفع میں "ان" مصدر یہ ہے اسی وجہ سے ینفع، النفع مصدر کے معنی میں ہے۔ من فضلہ حال مقدم اور اس کا ذوالحال مؤخر ہے۔ اصل عبارت بنے گی وانا اسأل اللّٰہ النفع بہ حال کونہ من فضلہ مصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اس مختصر کتاب کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے اور اپنی حالت یہ ہے کہ اللہ سے سوال کررہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس مختصر کتاب کے ذریعہ لوگوں کو نفع پہنچائے اور اس مختصر کے ذریعہ نفع محض اس کے فضل و کرم سے ہی ہوسکتا ہے اور اس سے نفع اسی

قدر عام وتام ہو جس قدر اس مختصر کی اصل مفتاح العلوم یا اسکی قسم ثالث سے نفع عام اور تام کیا۔ اللہ ہی نفع پہنچانے کا ولی ہے دوسرا نہیں۔ اللہ ہی مجھے کافی ہے دوسرے کے سامنے ہاتھ پھیلانے کی ضرورت نہیں ہے اور وہی تمام بڑے امور اور اس سوال میں کام بنانے والے ہیں۔

مُقَدِّمَةٌ. الفصاحةُ يُوصَفُ بها المفردُ والكلامُ والمتكلمُ والبلاغةُ يوصفُ بها الاخيرانِ فقط.

ترجمہ: (یہ) مقدمہ ہے فصاحت کے ساتھ مفرد، کلام اور متکلم متصف کیے جاتے ہیں اور بلاغت کے ساتھ صرف اخیر کے دونوں متصف کیے جاتے ہیں۔

تشریح: مقدمہ. ھذہ مبتداء محذوف کی خبر ہے، تلخیص المفتاح میں ایک مقدمہ اور تین فنون یعنی علم معانی، علم بیان اور علم بدیع بیان کیے جائیں گے، مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مقدمۃ الکتاب (۲) مقدمۃ العلم۔

مقدمة العلم. وہ چیزیں کہلاتی ہیں جن کو جانے بغیر کتاب کو شروع کرنا مناسب نہ ہو اور وہ تین چیزیں ہیں (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض وغایت۔ ان کو کتاب شروع کرنے سے پہلے جان لیا جائے تو کتاب شروع کرنے میں بصیرت حاصل ہوتی ہے۔

مقدمة الكتاب. کتاب میں ذکر کیے گئے کلام کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جو مقصود کتاب سے پہلے مذکور ہوتا کہ مقصود کتاب میں اس حصہ سے نفع اٹھایا جائے، اس کتاب میں مقدمہ سے مراد یہی مقدمۃ الکتاب ہے۔

فصاحت کا مفہوم ابانت اور ظہور کے ہیں۔ فصاحت کے ساتھ مفرد یعنی کلمہ، کلام اور متکلم تینوں متصف ہوتے ہیں یعنی یہ تینوں موصوف ہوتے ہیں اور فصاحت ان تینوں کی صفت بنتی ہے، جیسے کہا جاتا ہے۔ کلمة فصيحة اس میں کلمة موصوف اور فصیحة صفت ہے اسی طرح کہا جاتا ہے کلام فصیح ۔متکلم فصیح ان مثالوں میں کلام اور متکلم موصوف اور فصیح صفت ہے۔

گویا فصاحت کی تین قسمیں ہیں فصاحت فی المفرد، فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم۔ بلاغت کا مفہوم "پہنچنا" ہے بلاغت کے ساتھ صرف اخیر کے دونوں یعنی کلام اور متکلم متصف ہوتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے کلام بلیغ، شاعر بلیغ، شاعر متکلم ہوتا ہے لیکن سوال ہوتا ہے کہ مفرد بلیغ کیوں نہیں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب سے کلام اور متکلم کا بلیغ ہونا تو سنا گیا ہے لیکن مفرد کا بلیغ ہونا نہیں سنا گیا ہے، اسلئے مفرد بلیغ نہیں ہوگا تو بلاغت کی دو قسمیں ہوئیں۔ بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم۔

فالفصاحةُ فی المفردِ خُلُوصُه مِنْ تنافرِ الحروفِ والغرابةِ ومُخالَفَةِ القياسِ فالتنافرُ نحو غَدائِرُه مُسْتَشْزِرَاتٌ الى العُلیٰ ÷ والغرابةُ نحو وفاحِماً ومُرْسَناً مُسَرَّجاً ÷ ای كَالسَّيفِ السُّرَيْجِیِّ فی الدِّقَةِ وَالْاِسْتواءِ او كَالسِّراجِ فی البَرِيْقِ وَاللَّمْعانِ والمخالفةُ

نحوع الحمدُللّٰهِ العلِیِّ الْاَجُلَل.

ترجمہ: پس فصاحت فی المفرد اس کا خالی ہونا ہے تنافر حروف غرابت اور مخالفت قیاس سے، پس تنافر جیسے مصرعہ اس کے گیسو بلندی کی طرف اٹھے ہوئے ہیں اور غرابت جیسے مصرعہ اور کوئلے کے مثل سیاہ بالوں کو اور مسرج ناک کو یعنی باریکی اور سیدھے پن میں سریجی تلوار کی طرح ہے یا چمک دمک میں چراغ کی طرح ہے اور مخالفت قیاس جیسے مصرعہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو بلندو بالا ہے۔

تشریح: مصنف یہاں سے فصاحت کی پہلی قسم فصاحت فی المفرد۔ کی تعریف کر رہے ہیں کہ مفرد جس کو کلمہ بھی کہتے ہیں فصیح اس وقت ہوگا جب مفرد ان تین عیوب تنافر حروف۔ غرابت اور مخالفت قیاس سے خالی ہو۔ ان تینوں میں سے ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ کیجئے۔

تنافر حروف. کلمہ میں پائے جانے والے اس وصف کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے اس کلمہ کا استعمال زبان پر بھاری ہو جائے یعنی زبان اس وصف کی وجہ سے اس کلمہ کو بولنے میں بوجھ اور دشواری محسوس کرے۔ جیسے امرأالقیس کا شعر غدائرہ مستشزرات الی العلی ÷ تضل العقاص فی مثنی ومرسل. ترجمہ: اس کے گیسو بلندی کی طرف اٹھے ہوئے ہیں، عقاص چھپ جاتا ہے مثنی اور مرسل میں ''عقاص'' دھاگے سے بندھے ہوئے بال ''مثنی'' بٹے ہوئے بال ''مرسل'' کھلے ہوئے بال، شاعر نے اپنی محبوبہ کے سر کے بال کے زیادہ ہونے کو بیان کیا ہے کہ اس کے بال اسقدر زیادہ ہیں کہ وہ تین حصوں میں منقسم ہیں اور ان تینوں میں سے عقاص چھپ جاتا ہے مثنی اور مرسل میں، اس شعر میں مستشزرات، کا تلفظ زبان پر دشوار ہے، اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی، اس لئے اس میں تنافر پایا گیا۔

والغرابت لفظ کا اپنے معنی موضوع لہ پر ظاہر الدلالہ نہ ہونا، یعنی جب اس لفظ کو بولا جائے تو ذہن اس کے معنی موضوع لہ کی طرف آسانی سے منتقل نہ ہو بلکہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں تلاش کرنے کے بعد اس کے معنی موضوع لہ کا پتہ چلے جیسے تکأکأ یہ ایسا لفظ ہے جس کا معنی آسانی سے نہیں بلکہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں بہت تلاش کرنے سے پتہ چلا ہے کہ اس کا معنی ہے، جمع ہوا۔

غرابت کا دوسرا مفہوم ہے کلمہ کا غیر مانوسۃ الاستعمال ہونا یعنی لفظ جس معنی کے لئے استعمال کیا گیا ہو اہل عرب اس لفظ کو اس معنی مستعمل میں استعمال نہ کرتے ہوں، اب اس معنی مستعمل کو صحیح کرنے کے لئے تاویل کی ضرورت پڑے جیسے ابن العجاج کا اپنی محبوبہ کے بارے میں دو شعر۔

ازمان ابدأت واضحامفلجا ÷ اغرَّ براقا وطرفا ابرجا

ومقلۃ حاجبا مزججا ÷ وفاحما ومرسنا مسرجا

ترجمہ: ازمان نامی میری محبوبہ نے ظاہر کیا چمکدار کشادہ سفید دانتوں کو اور بڑی بڑی آنکھوں اور لمبے باریک ابرو کو اور کوئلے جیسے بالوں کو اور سریجی تلوار کی طرح ناک کو، دوسرے شعر کے آخری مصرعہ میں لفظ مسرج کا ایک معنی ہے سیف سریجی کی

طرح سیدھی اور باریک ناک (سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی تلوار سیدھی اور باریک ہونے میں مشہور ہے، اسی طرف نسبت کرتے ہوئے سیف سریجی کہا جاتا ہے) اور دوسرا معنی ہے، چراغ کی طرح روشن ناک، لفظ مسرج کو ان دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی میں استعمال کیا گیا ہے لیکن اہل عرب ان دونوں میں سے کسی بھی معنی کے لئے لفظ مسرج استعمال نہیں کرتے ہیں۔اب دونوں معنوں کو صحیح کرنے کے لئے تاویل کی گئی، کہ شاعر لفظ مسرج بول کر محبوبہ کی ناک کو سیف سریجی سے تشبیہ دینا چاہتا ہے کہ میری محبوبہ کی ناک سیف سریجی کی طرح باریک اور سیدھی ہے اسی تشبیہ کو بتلانے کے لئے مصنف نے عبارت نکالی ہے ''ای کالسیف السریجی فی الدقة والاستواء '' یا اس طرح تشبیہ دینا چاہتا ہے کہ میری محبوبہ کی ناک روشن چراغ کی طرح روشن ہے، اسی تشبیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے لفظ مسرجا کی تقدیری عبارت او کالسراج فی البریق واللمعان نکالی ہے۔الغرض جب اہل عرب لفظ مسرج کو مذکورہ دونوں مستعمل معنوں میں سے کسی بھی معنی میں استعمال نہیں کرتے ہیں تو لفظ مسرج غیر مانوسۃ الاستعمال ہوا اور اس میں غرابت پائی گئی اور جب غرابت پائی گئی تو یہ کلمہ فصاحت سے نکل گیا کیونکہ کلمہ کے فصیح ہونے کے لئے غرابت سے خالی ہونا ضروری ہے۔

والمخالفة. مخالفت قیاس یہ ہے کہ لفظ جس طرح واضع سے ثابت ہے اس طرح استعمال نہ کیا جائے بلکہ وضع کے خلاف استعمال کیا جائے جیسے ابوالنجم کا شعر ہے۔''الحمد لله العلی الاجلل÷الواحد الفرد القدیم الاول'' ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو بلند و بالا، یکتا، یگانہ، قدیم اور اول ہے۔

اس شعر کے پہلے مصرعہ میں اجلل بغیر ادغام کے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ واضع سے اجلّ ادغام کے ساتھ ثابت ہے لہٰذا واضع کی وضع کے خلاف ہونے کی وجہ سے مخالفت قیاس اس لفظ میں پائی گئی اور اجلل فصاحت سے نکل گیا، کیونکہ فصیح ہونے کے لئے مخالفت قیاس سے خالی ہونا ضروری ہے۔

قیل ومن الکراهةِفی السمعِ نحو ع کریمُ الجرشیّ شریفُ النسب وفیه نظرٌ.

ترجمہ: کہا گیا ہے اور کراہت فی السمع سے (خالی ہونا ہے) جیسے مصرعہ۔وہ کریم النفس، شریف النسب ہے اور اس (قول) میں نظر ہے۔

تشریح: قیل. اس قول کے قائل، مصنف کے بعض ہم عصر لوگ ہیں، مصنف کے بعض ہم عصر کہتے ہیں کہ جس طرح مفرد کے فصیح ہونے کے لئے تنافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس سے خالی ہونا ضروری ہے، اسی طرح کراہت فی السمع سے بھی خالی ہونا ضروری ہے، کراہت فی السمع کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو جس کو کان سننا پسند نہ کرے بلکہ اس کے سننے سے دور بھاگے جیسے ابوطیب متنبیؔ کا شعر ہے۔

مبارک الاسم اغر اللقب÷کریم الجرشی شریف النسب

ترجمہ: مبارک نام والا ہے، مشہور لقب والا ہے کریم النفس ہے شریف النسب ہے، یہ شعر ابوطیب متنبیؔ نے اپنے ممدوح امیر سیف الدولہ کی مدح میں کہا ہے، ممدوح کا نام علی ہے جو حضرت علیؓ کے نام کے موافق ہے اس لئے ممدوح مبارک نام

والا ہے، ممدوح کا لقب سیف الدولہ ہے، جو لقب بادشاہوں کے دربار میں مشہور تھا اس لئے مشہور لقب والا ہوا۔ ممدوح کریم النفس اور نیک طبیعت ہے، قبیلہ بنو عباس سے تعلق رکھتا ہے اس لئے شریف النسب ہے، اس شعر میں جرشی ایسا لفظ ہے جس کو سننے سے کان پر ایک بوجھ محسوس ہوتا ہے اور کان اس کو سننا پسند نہیں کرتا ہے بلکہ اس کے سننے سے اعراض کرتا ہے۔ لہٰذا جرشی میں کراہت فی السمع پائی گئی اس قول کے قائل کے یہاں کلمہ کے فصیح ہونے کے لئے، کراہت فی السمع سے بھی خالی ہونا ضروری ہے، اور جرشی کراہت فی السمع سے خالی ہے نہیں اس لئے فصیح نہیں ہوگا۔

وفیہ نظر. یہاں سے اس قول پر اعتراض کیا جارہا ہے کہ انہوں نے کہا تھا کہ کلمہ کے فصیح ہونے کے لئے غرابت، تنافر حروف اور مخالفت قیاس کے ساتھ کراہت فی السمع سے بھی خالی ہونا ضروری ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی قید محل نظر ہے اور ٹھیک نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع غرابت سے پیدا ہوتی ہے اور غرابت سے خالی ہونا پہلے ہی بیان ہو چکا ہے گویا کہ کراہت فی السمع سے خالی ہونا غرابت کے ضمن میں بیان ہو چکا، الگ سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کراہت فی السمع، غرابت سے اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ غرابت کہتے ہیں کہ لفظ کا معنی ظاہر نہ ہو بلکہ تلاش بسیار سے پتہ چلے اور جس لفظ کا یہ حال ہو اس کو کان سننے سے کراہت محسوس کرتا ہے تو کراہت فی السمع، غرابت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔

وفی الکلام خلوصُه من ضعفِ التالیفِ وتَنافُر الکلماتِ والتعقیدِ مع فصاحتِها.

ترجمہ: اور (فصاحت) فی الکلام اس کا خالی ہونا ہے ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے اس کے کلمات کے فصیح ہونے کے ساتھ۔

تشریح: مصنف جب فصاحت کی پہلی قسم فصاحت فی المفرد کو بیان کر چکے تو یہاں سے فصاحت کی دوسری قسم فصاحت فی الکلام کو بیان فرمارہے ہیں، عبارت میں وفی الکلام کی تقدیری عبارت ہے، الفصاحۃ فی الکلام فصاحت فی الکلام کا معنی ہے کلام میں فصاحت، مصنف فرماتے ہیں کہ کلام میں فصاحت اس وقت آئے گی جب کہ کلام تنافر کلمات ضعف تالیف اور تعقید سے خالی ہو۔

مع فصاحتها. اس میں ضمیر کا مرجع الکلمات ہے اور الکلمات سے مراد کلمات الکلام ہے، مطلب یہ ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے جہاں کلام کا تنافر کلمات، ضعف تالیف اور تعقید سے خالی ہونا ضروری ہے وہیں کلام کے تمام کلمات کا فصیح ہونا بھی ضروری ہے، یعنی کلام جن کلموں پر مشتمل ہے ان تمام کلموں کا بھی فصیح ہونا ضروری ہے لہٰذا ''زید اجلل'' کلام فصیح نہیں ہوگا کیوں کہ اس کے تمام کلمات فصیح نہیں ہیں بلکہ اجلل غیر فصیح ہے ''اجلل'' کا غیر فصیح ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے۔

فَالضُّعْفُ نحوُ ضرب غلامُه زیدًا والتنافرُ کقوله ع ولیس قربَ قبرِ حربٍ قبرٌ وقوله ع کریمٌ مَتیٰ امدحه امدحه والوریٰ معی.

ترجمہ: پس ضعف تالیف جیسے اس کے غلام نے زید کو مارا، اور تنافر جیسے اس کا قول مصرعہ۔ حرب کی قبر کے

قریب کوئی قبر نہیں ہے، اور اس کا قول مصرعہ۔ وہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی مدح کرتا ہوں تو اس کی اس حال میں مدح کرتا ہوں کہ مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے۔

تشریح: کلام کے فصیح ہونے کے لئے جن تین چیزوں سے خالی ہونا بتلایا گیا ہے ان میں سے ایک ضعف تالیف ہے یہاں سے اس ضعف تالیف کی مثال دی جارہی ہے، پہلے آپ ضعف تالیف کا مفہوم سمجھیں۔

ضعف تالیف: یہ ہے کہ کلام کو اس قاعدہ کے خلاف استعمال کیا جائے جو قاعدہ جمہور نحاۃ کے یہاں مشہور ہے جیسے جمہور نحاۃ کے یہاں مشہور قاعدہ ہے کہ پہلے مرجع کو ذکر کیا جائے اس کے بعد مرجع کی ضمیر لائی جائے، جیسے **ضرب غلامه زیدا** اس کے غلام نے زید کو مارا اس مثال میں زید کو جو مرجع ہے بعد میں لایا گیا ہے حالانکہ اس کو پہلے آنا تھا اور غلامہ میں ضمیر جو زید کی طرف لوٹ رہی ہے زید سے پہلے لائی گئی ہے حالانکہ ضمیر کو بعد میں آنا تھا، گویا **ضرب غلامه زیدا** ایسا کلام ہے جو جمہور نحاۃ کے مشہور قاعدہ کے خلاف مرکب ہے۔ لہٰذا اس میں ضعف تالیف پایا گیا اور یہ کلام فصاحت سے نکل گیا۔

والتنافر. کلام کے فصیح ہونے کے لئے جن چیزوں سے خالی ہونا بتلایا گیا تھا ان میں سے دوسرا تنافر کلمات ہے تنافر کلمات کہتے ہیں کہ چند کلمات اس طرح جمع ہوجائیں کہ ان کلمات کا تلفظ زبان پر دشوار ہو اور پڑھنے میں سلاست باقی نہ رہے اگرچہ ان کلمات میں سے ہر ایک کلمہ الگ الگ فصیح ہوں جیسے جن کا یہ شعر ہے۔

قبر حرب بمکان قفر ÷ ولیس قرب قبر حرب قبر

اس شعر میں **قرب**، **قبر**، **حرب** اور **قبر** میں سے ہر ایک کلمات اپنی جگہ فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر ان کلمات کا تلفظ زبان پر ثقیل اور بھاری ہے، پڑھتے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اس لئے یہ کلام یعنی دوسرا مصرعہ تنافر کلمات پر مشتمل ہوا اور تنافر کلمات سے کلام۔ فصیح نہیں رہتا ہے لہٰذا یہ بھی فصیح نہیں رہا۔

مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں لکھا ہے کہ حرب ابن امیہ نے ایک جن کو اپنے جوتے سے روند کر مار دیا جو سانپ کی شکل میں آیا تھا، اس کے بدلے میں دوسرے جن نے ایک زبردست چیخ مار کر حرب ابن امیہ کو ہلاک کردیا اور اسی جن نے یا دوسرے جن نے یہ شعر کہا، اس شعر کا مفہوم یہ ہے کہ حرب کی قبر ایسی جگہ پر ہے جو گھاس اور پانی سے خالی ہے، اور حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے۔

مصنف نے تنافر کلمات کی دوسری مثال میں ایک اس شعر کا پہلا مصرعہ پیش کیا ہے۔

کریم متی امدحه امدحه والوریٰ ÷ معی واذا مالمته لمته وحدی

(میرا ممدوح) ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی مدح کرتا ہوں تو اس حال میں مدح کرتا ہوں کہ مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب اس کی ملامت کرتا ہوں تو تنہا ہی اس کی ملامت کرتا ہوں۔ یعنی میرے ممدوح کے اس قدر لوگوں پر احسانات عام ہیں کہ ساری مخلوق اس سے فائدہ اٹھاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر میں اس کی تعریف کروں تو سارے لوگ تعریف کرنے میں میرے ساتھ شریک ہوجاتے ہیں اور جب ملامت کروں تو کوئی شریک نہیں ہوتا بلکہ میں تنہا رہ جاتا ہوں، اس شعر کے پہلے مصرعہ

میں امدحہ، امدحہ کومکرر لانے اور حاء وہاء کے اجتماع کی وجہ سے ان کلمات کا تلفظ دشوار ہوگیا ہے اور تنافر کلمات پہ مشتمل ہونے کی وجہ سے یہ کلام فصاحت سے خارج ہوگیا، دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں انتہاء درجہ ثقل پایا جارہا ہے اور دوسری میں اس سے کم۔

والتعقیدُ اَنْ لایکونَ ظاهرَالدلالةِ علی المرادِ لِلْخَلَلِ اِمَّا فی النظمِ کقولِ الفِرَزْدَقِ فی خالِ هشامٍ شعر وما مثلُه فی الناسِ اِلَّامُمَلَّکاً÷ابواُمِّه حَیٌّ ابوه یُقاربُه. ای حی یقاربُه الاملکٌ ابو اِمِّہٖ ابو ہ.

ترجمہ: اور تعقید یہ ہے کہ کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو کسی ایسے خلل کی وجہ سے جو یا تو نظم کلام میں (واقع) ہو۔ جیسے فرزدق کا قول ہشام (ابن عبدالملک بن مروان) کے ماموں (کی تعریف) کے بارے میں، اور اس کے مانند لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے قریب ہو سوائے مملک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی (لوگوں میں اس کے مثل) کوئی زندہ (نہیں ہے) جو اس کے قریب (اور مشابہ فی الفضائل) ہو، مگر مملک (ہشام) کہ اس کی ماں کا باپ اس (ابراہیم ممدوح) کا باپ ہے۔

تشریح: کلام جن تین چیزوں سے خالی ہو کر فصیح ہوگا ان میں سے تیسری چیز تعقید ہے تعقید کہتے ہیں کہ کلام کے اندر ایسی پیچیدگی پائی جائے کہ اس کی وجہ سے کلام مراد متکلم پر ظاہر الدلالت نہ ہو یعنی اس کلام سے متکلم جو کہنا چاہتا ہے وہ سمجھ میں نہ آئے، اب یہ پیچیدگی یا تو ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو نظم اور لفظ میں ہو یعنی ترکیب کلام میں خلل ہو جیسے مقدم ہونے والے لفظ کو مؤخر اور مؤخر ہونے والے کو مقدم کر دیا جائے، یا بلا قرینہ کسی لفظ کو حذف کر دیا جائے، یا اسم ظاہر کی جگہ ضمیر لائی جائے یا اس کے علاوہ کوئی اور سبب ہو جس کی وجہ سے مراد متکلم کو سمجھنا دشوار ہو جائے مثلاً دو متلازم جیسے مبتداء، خبر یا موصوف، صفت یا بدل، مبدل منہ کے درمیان اجنبی کے ذریعہ فصل کر دیا جائے یا وہ پیچیدگی ایسے خلل کی وجہ سے ہو جو خلل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں ہو، اگر خلل نظم اور لفظ میں ہے تو اس تعقید کو تعقید لفظی کہا جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے یعنی انتقال میں تو اس تعقید کو تعقید معنوی کہا جائے گا مصنف نے تعقید لفظی کی مثال میں فرزدق کا وہ شعر پیش کیا ہے جو اس نے ہشام بن عبدالملک بن مروان کے ماموں ابراہیم کی مدح میں کہا ہے یعنی۔

ومامثله فی الناس الامملکا÷ابو امه حی ابوه یقاربه

اس شعر کی ترکیب میں خلل اس طرح ہے کہ (۱) ابوامہ مبتداء اور ابوہ خبر کے درمیان حی کا فصل ہے جو ان دونوں کے لئے اجنبی ہے (۲) حی موصوف یقاربہ صفت کے درمیان ابوہ کا فصل بالاجنبی ہے (۳) مستثنیٰ منہ حی پر مستثنیٰ مملکا کو مقدم کیا گیا ہے (۴) بدل حی اور مبدل منہ مثلہ کے درمیان تو کافی فصل ہے۔ پس اگر اسی ترکیب کے مطابق شعر مذکور کا ترجمہ کیا جائے اور یوں کہا جائے، لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی نہیں مگر مملک کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے، تو کچھ سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ شاعر یعنی متکلم اپنے اس کلام اور شعر سے کیا کہنا چاہتا ہے، اس کی صحیح ترکیب یہ ہے لیس مثلہ فی

الناس حی یقاربہ الاملکا ابو امہ ابوہ اس ترکیب کے ساتھ اس کا ترجمہ مطلب خیز ہوگا اور مراد متکلم کو سمجھنا آسان، چنانچہ اس کا ترجمہ یہ ہوگا، لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی زندہ نہیں ہے جو فضائل میں اس کے مشابہ ہو سوائے بادشاہ ہشام کے کہ اس ہشام کی ماں کا باپ ابراہیم کا باپ ہے، یعنی ابراہیم ماموں اور ہشام بھانجہ ہے، اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی ایسا آدمی زندہ نہیں ہے جو فضائل وخصائل میں ابراہیم کے مشابہ ہو سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبدالملک کے۔ ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبدالملک کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل تھے اور خود ہشام سربراہ مملکت تھا فرزدق جو شعرائے اسلام میں سے ہے اس نے جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہیں اس کے بھانجے ہشام کی بھی تعریف کی ہے۔

وامَّافی الانتقالِ کقول الاٰخرِ شِعرٌ سَاَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عنکم لِتَقْرَبُوْا÷ وَتَسْکُبُ عَیْنَایَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَ اَفَاِنَّ الِانْتِقَالَ مِن جُمودِ العَیْنِ الی بُخْلِها بالدموعِ لاالی ماقَصَدَ مِنَ السُّرُوْرِ.

ترجمہ: یا انتقال میں (خلل) ہو جیسے دوسرے (عباس ابن احنف) کا قول ہے شعر۔ میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ، میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ وہ خشک ہو جائیں۔ اس لئے کہ جمود عین سے عین کے بخل بالدموع کی طرف انتقال ہوتا ہے، نہ کہ اس چیز کی طرف جس کا شاعر نے ارادہ کیا ہے۔ یعنی سرور۔

تشریح: امافی الانتقال کاامافی النظم پر عطف ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ کلام کبھی سامع کے لئے مراد پر ظاہر الدلالت اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ معنی حقیقی لغوی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہو جاتا ہے یعنی متکلم نے ایک ایسا کلام کیا جس کے حقیقی معنی مقصود نہ ہوں بلکہ اس کے مجازی معنی مقصود ہوں مگر اس مجازی معنی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے سامع کا ذہن بآسانی منتقل نہ ہو اور اس کا نام تعقید معنوی ہے اور اس تعقید کی وجہ سے کلام فصاحت سے نکل جائے گا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ انتقال ذہن میں خلل واقع ہونے کا سبب کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ملزومات بعیدہ مذکور ہوں اور ان کے لوازم مراد ہوں، ملزومات بعیدہ کا مطلب یہ ہے کہ ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان وسائط کثیر ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے پوشیدہ ہوں تو اس صورت میں انتقال ذہن میں خلل واقع ہوتا ہے اور تعقید معنوی پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے عباس ابن احنف کا یہ شعر۔

ساطلب بعدالدار عنکم لتقربوا÷ وتسکب عینای الدموع لتجمدا

مصنف نے کقولہ اس لئے نہیں کہا ہے کہ ضمیر فرزدق کی طرف لوٹتی اور یہ سمجھ میں آتا کہ یہ شعر بھی فرزدق ہی کا ہے حالانکہ یہ شعر عباس ابن احنف کا ہے۔

شعر کا ترجمہ: میں تم سے گھر کی دوری چاہتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ خشک ہو جائیں، اس شعر میں شاعر نے دو کنائے استعمال کئے ہیں ایک تو یہ کہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا حزن وغم سے کنایہ ہے یعنی

شاعر مذکور آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کی خبر دینا نہیں چاہتا ہے بلکہ اس کے لازم یعنی رنج وغم کی خبر دینا چاہتا ہے، اور یہ کنایہ درست ہے، اس میں کسی طرح کا خلل اور تعقید نہیں ہے، دوسرا کنایہ یہ ہے کہ لتجمدا یعنی جمود عین (آنکھ کا خشک ہونا) کے ذریعہ فرحت وسرور سے کنایہ کیا ہے، یعنی جمود عین بول کر وہ چیز مراد لی ہے جو دائمی ملاقات سے حاصل ہوتی ہے یعنی فرحت وسرور، شاعر نے اس کنایہ میں غلطی کی ہے کیونکہ جمود عین سے اس فرحت وسرور کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جو سرور احباب کے ملاقات سے حاصل ہوتا ہے بلکہ جمود عین سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آنکھیں رونے کے وقت آنسو بہانے کے سلسلے میں بخیل ہوگئی ہیں اور انسان رونے کا ارادہ اس وقت کرتا ہے جب وہ دوستوں کی جدائی پر رنجیدہ ہو۔

پس جب آسانی کے ساتھ ذہن اس چیز کی طرف منتقل نہیں ہوتا جو شاعر کی مراد ہے تو اس انتقال میں یقیناً خلل ہوگا اور یہ کلام تعقید معنوی پر مشتمل ہوگا اور یہ خلل اور تعقید اس لئے پیدا ہوئی ہے کہ ملزوم یعنی جمود عین اور اس کے لازم یعنی فرحت وسرور کے درمیان وسائط کثیر ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے والا قرینہ مخفی ہے وسائط کثیر اس طرح ہیں کہ شاعر شعر مذکور سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ اب میں تم سے مکان کی دوری اختیار کر کے اپنے نفس کو فراق پر راضی کروں گا اور اس کو حزن وغم برداشت کرنے کا اور ان احباب کی طرف شدت اشتیاق کا عادی بناؤں گا اور شدت اشتیاق کے کڑوے گھونٹ پیوں گا اور ان اشواق کی وجہ سے ایسا رنج برداشت کروں گا جو میری آنکھوں سے آنسو کے قطرے بہادے جس کے نتیجے میں مجھے قرب ووصال حاصل ہوگا کیونکہ رنج والم کے بعد خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی حاصل ہوتی ہے اور ہر ابتداء کی انتہاء ہے یعنی جو رنج آیا ہے وہ ضرور ختم ہوگا اور خوشی وشادمانی حاصل ہوگی۔

پس جب رنج وغم دور ہو کر فرحت وسرو حاصل ہوگا تو آنسو خشک ہو کر آنکھیں جم جائیں گی، دیکھئے! کتنے واسطوں کے بعد شاعر کی مراد تک رسائی ہوئی ہے۔

قیل ومن کثرۃِ التکرارِ وتتابُعِ الاِضافاتِ کقولِه ع سُبُوْحٌ لَهَا مِنها علیها شَوَاْهِدُ و قولِه ع حمامةَ جَرْعیٰ حَوْمَةِ الجَنْدَلِ اِسْجَعِیْ وفیه نظرٌ.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے (کہ فصاحت کلام، کلام کا امور مذکورہ سے خالی ہونا ہے) اور کثرت تکرار اور لگے تار اضافتوں سے جیسے اس کا قول شعر (اور مدد کرتا ہے میری ہر مصیبت میں) ایسا تیز رفتار گھوڑا جو اپنے سوار کو تھکاتا نہیں ہے اس (گھوڑے) کے لئے اس کی ذات میں اس کی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں اور (تتابع اضافات جیسے) اس کا قول مصرعہ۔ پتھریلی اونچی ریتیلی زمین کی کبوتری تو گیت گا، اور اس میں نظر ہے۔

تشریح: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے جہاں ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا ضروری ہے وہیں کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالی ہونا ضروری ہے کثرت تکرار کی مثال متنبّی کا یہ شعر ہے۔

تُسعدنی فی غَمْرَةٍ بعد غمرةٍ ÷ سبوح لها منها علیها شواهد

سبوح صفت ہے موصوف محذوف کی اور وہ فرس ہے سبوح کا مفہوم ہے، ایسا گھوڑا جو تیز رفتار ہو اپنے سوار کو نہ تھکانے

والا ہو گویا پانی پر تیر تا ہو۔

شعر کا ترجمہ: وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا عمدہ رفتار ہے گویا پانی پر تیر تا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا ہے، اس کے لئے اس کی ذات میں ایسی علامتیں ہیں جو اس کی شرافت اور نجابت پر دلالت کرتی ہیں اس شعر میں گھوڑے کے لئے تین ضمیریں (لھا، منھا، علیھا) ہونے کی وجہ سے کثرت تکرار پایا گیا اور یہ شعر فصاحت سے نکل گیا۔

تتابع اضافات میں اضافات سے مراد مافوق الواحد ہے یعنی لگاتار دو اضافتوں کا ہونا بھی مخل بالفصاحت ہے، تتابع اضافات کی مثال عبدالصمد بن منصور بن حسن بن یا بک کا یہ شعر ہے ؎

حمامة جرعي حومة الجندل اسجعي ÷ فانت بمرأى من سعاد ومسمع

حمامة سے پہلے یا حرف نداء محذوف ہے اور حمامة منادی مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے جرعی اصل میں جرعاء ہے ہمزہ کو ضرورت شعری کی وجہ سے حذف کر کے مقصور پڑھا گیا ہے، جرعاء۔ ایسی ریتیلی زمین جس میں پیداوار نہ ہوتی ہو حومة شئ کا بلند حصہ، ٹیلہ جندل پتھریلی زمین اسجعی واحد مؤنث حاضر سجع کبوتر کی آواز مرای دیکھنے کی جگہ مسمع سننے کی جگہ دونوں اسم ظرف ہیں سعاد محبوبہ کا نام۔

شعر کا ترجمہ: اے پتھریلی، اونچی، ریتیلی زمین کی کبوتری تو گیت گاتی رہ کیونکہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد دیکھ رہی ہے اور تیری آواز سن رہی ہے دیکھئے! اس شعر میں حمامة کی اضافت جرعی کی طرف اور جرعی کی حومة کی طرف اور حومة کی جندل کی طرف ہے، اس لئے اس شعر میں تتابع اضافات ہے، اور تتابع اضافات کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے نکل گیا ہے۔

وفیه نظر. مصنف فرماتے ہیں کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونے کو شرط قرار دینا محل نظر ہے، کیونکہ اگر کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی وجہ سے کلمات کا تلفظ دشوار ہو جاتا ہو تو یہ دونوں واقعی فصاحت میں مخل ہوں گے اور ان سے کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر ان دونوں کی وجہ سے کلمات کا تلفظ دشوار نہ ہوتا ہو تو پھر یہ دونوں فصاحت میں مخل نہیں ہوں گے اور کلام فصیح کا ان سے خالی ہونا ضروری نہیں ہوگا، پہلی صورت میں ان دونوں کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ جب کلام فصیح کے لئے تنافر کلمات سے خالی ہونا شرط قرار دے دیا گیا تو ان دونوں سے بھی خالی ہونا شرط قرار دیدیا گیا اس لئے کہ تنافر کلمات کا حاصل بھی یہی ہے کہ کلمات کے اجتماع کے وقت زبان پر تلفظ دشوار ہو جائے۔

الغرض تنافر کلمات سے احتراز کے ذریعہ، کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی صورت سے بھی احتراز ہو گیا لہٰذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور دوسری صورت میں چونکہ یہ دونوں چیزیں مخل بالفصاحت نہیں ہیں اس لئے اس صورت میں بھی ان کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ان دونوں کو مطلق مخل بالفصاحت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ دونوں

قرآن پاک میں واقع ہیں، مثل داب قوم نوح، اس میں تتابع اضافات اور ونفس وماسواها فالهمها فجورها وتقوها میں ضمائر میں کثرت تکرار ہے۔

فِی المتکلم مَلَکَۃٌ یَقْتَدِرُ بِها علی التعبیر عن المقصودِ بلَفْظٍ فصیحٍ.

ترجمہ: اور (فصاحت) فی المتکلم ایک ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے (انسان) لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو۔

تشریح: ملکہ. ایسی کیفیت اور صفت کا نام ہے جو نفس میں راسخ اور ثابت ہو جائے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان اپنے مقصود کو فصیح لفظ کے ذریعہ ادا کرنے پر قادر ہو۔ مصنف یقتدر کا لفظ ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس ملکہ کے ذریعہ اپنے مقصود کو ادا کرنے پر قادر ہو اور یُعَبِّر نہیں ذکر کیا کہ اس کی وجہ سے مقصود کو ادا کردے کیونکہ فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں یہ ملکہ موجود ہو اور وہ اس ملکہ کی وجہ سے مقصود ادا کرنے پر قادر ہو خواہ مقصود ادا کرے یا نہ کرے یعنی فصیح ہونے کے لئے تعبیر اور ادا کرنا شرط نہیں ہے بلکہ قادر ہونا شرط ہے تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے مثلاً ایک آدمی کو افتاء میں ملکہ حاصل ہے تو یہ مفتی کہلائے گا خواہ فتوی دے یا نہ دے ایسا نہیں کہ فتوی دیتے وقت تو یہ مفتی ہوں اور جب دے کر فارغ ہو گئے تو غیر مفتی ہوں۔

مصنف نے لفظ فصیح کہا ہے کلام فصیح نہیں کہا ہے کیونکہ ہر مقصود، کلام کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بعض مقاصد صرف مفرد کے ذریعہ ادا کئے جاتے ہیں، جیسے ایک آدمی اپنا حساب بتلاتے ہوئے محاسب کے سامنے کہتا ہے دارٌ، ثوبٌ، غلامٌ، جاریةٌ، بساطٌ، وغیرہ دیکھئے! متکلم نے اپنے مقصود کو مفردات کے ذریعہ بیان کیا ہے۔

والبلاغةُ فی الکلام مُطابَقتُه لِمُقْتَضَی الحال مع فصاحتِه.

ترجمہ: اور بلاغت فی الکلام۔ کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا ہے اس کے فصیح ہونے کے ساتھ۔

تشریح: مطابقته. میں "ہ" ضمیر کا مرجع "الکلام" ہے اور فصاحته میں بھی ضمیر کا مرجع الکلام ہے، بلاغت فی الکلام کی تعریف میں ذکر شدہ تین الفاظ یعنی مطابقت، مقتضی اور حال کی تشریح ملاحظہ فرمائیے۔ متکلم جس کلام کے ذریعہ اپنے مقصود کو بیان کرنا چاہتا ہے اس کلام میں کسی نکتہ اور خصوصیت کو لانے کا تقاضا کرنے والی چیز حال کہلاتی ہے۔ اور وہ نکتہ وخصوصیت جس کے لانے کا تقاضا ہو رہا ہے مقتضی حال ہے اور جب متکلم اپنے کلام کو اس نکتہ کے مطابق استعمال کرلے تو یہ مطابقت مقتضی حال ہے، اب بلاغت فی الکلام کی تعریف، ملاحظہ فرمائیے، بلاغت فی الکلام، کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا ہے کلام کے فصیح ہونے کے ساتھ یعنی حال نے کلام میں جس نکتہ اور خصوصیت کے لانے کا تقاضا کیا ہے اگر کلام اس خصوصیت پر مشتمل ہو اور ساتھ ساتھ وہ کلام فصیح بھی ہو تو اس کلام میں بلاغت پائی جائے گی مثال کے طور پر ہمارا مخاطب زید کے گھر میں ہونے کا انکار کر رہا ہے تو انکار کا تقاضا یہ ہے کہ کلام کو پورے وثوق اور تاکید کے ساتھ پیش کیا جائے تاکہ منکر کا انکار ختم ہو جائے اس میں انکار حال ہے جو کلام میں تاکید (جو نکتہ اور خصوصیت، ہے) لانے کا تقاضا کر رہا ہے اور یہ تاکید مقتضی حال ہے اور ہم نے تاکید پہ مشتمل کلام پیش

کرتے ہوئے۔ ان زید افی الدار کہہ دیا تو یہ تاکید پہ مشتمل کلام، مطابقت مقتضی حال ہے اور چونکہ ''ان زیدافی الدار'' تاکید پہ مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ فصیح کلام بھی ہے اسلئے اس پر بلاغت فی الکلام کی تعریف صادق آئی اور یہ کلام بلیغ ہو گیا۔ ان زیدافی الدار فصیح کلام اسلئے ہے کہ اس میں فصاحت کو ختم کرنے والی چیزیں ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید میں سے کوئی چیز نہیں ہے۔

وهو مُختَلِفٌ فَاِنَّ مَقاماتِ الکلام مُتفاوِتةٌ.

ترجمہ: اور وہ مختلف ہے اسلئے کہ کلام کے مقامات الگ الگ ہیں۔

تشریح: هو، کا مرجع مقتضی الحال ہے مقام اور حال دونوں کی مراد ایک ہی ہے لہٰذا مقامات کلام احوال کلام کے معنی میں ہوگا اور احوال کلام، وہ چیزیں ہیں جو کلام میں کسی نکتہ اور خصوصیت کے لانے کا تقاضا کریں۔

وهو مختلف. سے مصنف نے ایک دعوی کیا ہے کہ مقتضی حال مختلف ہوتا ہے، یعنی حال جن جن نکتوں اور خصوصیتوں کا تقاضا کرتا ہے وہ نکات آپس میں ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہوتے ہیں جیسے مخاطب کا کسی حکم سے انکار کرنا حال ہے جو تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور مخاطب کا حکم سے خالی الذہن ہونا یہ بھی حال ہے جو عدم تاکید کا تقاضا کرتا ہے تو تاکید اور عدم تاکید دو مقتضی حال ہوئے اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے الگ اور مختلف ہیں، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ نکات اور مقتضی حال ایک دوسرے سے مختلف کیوں ہوتے ہیں تو اس کا جواب۔

فان مقامات الکلام متفاوتة سے دیا ہے کہ ان نکات و مقتضی حال کے تقاضا کرنے والے احوال و مقامات ہی آپس میں ایک دوسرے سے مختلف اور متفاوت ہیں اس لئے ان احوال کے تقاضے بھی الگ الگ ہیں جس کو اب ہم بیان کرتے ہیں۔

فمَقامُ کُلٍّ من التنکیر والاِطلاق والتقدیم والذکر یُبایِنُ مقامَ خلافِه.

ترجمہ: چنانچہ تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام مبائن ہے ان (ہر ایک) کے خلاف کے مقام کے۔

تشریح: تنکیر، بمعنی نکرہ لانا، اطلاق، بمعنی مطلق رکھنا، تقدیم، بمعنی مقدم کرنا، ذکر، بمعنی حذف نہ کرنا خلافه کی ضمیر کا مرجع کل ہے، اس عبارت میں مصنف نے احوال کے آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہونے کو بتلایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے تنکیر کا مخالف تعریف، اطلاق کا مخالف تقیید۔ تقدیم کا مخالف تاخیر اور ذکر کا مخالف حذف ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو مقام تقاضا کرتا ہے کہ مسند الیہ کو نکرہ لایا جائے جیسے ''رجل فی الدار قائم'' اس میں رجل، مسند الیہ نکرہ ہے یا مسند کے نکرہ لانے کا تقاضا کرتا ہے جیسے ''زید قائم'' اس میں قائم مسند نکرہ ہے۔ وہ مقام مبائن ہے اس مقام کے جو تقاضا کرتا ہے کہ کلام میں مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے جیسے ''زید قائم'' اس میں زید مسند الیہ معرفہ ہے یا مسند کے معرفہ لانے کا تقاضا کرتا ہے جیسے زید القائم، القائم مسند معرفہ ہے اسی طرح جو مقام تقاضا کرے کہ کلام میں جو حکم مسند الیہ پر لگایا گیا

ہے وہ اِنَّ وغیرہ سے مقید نہ ہو بلکہ مطلق ہو جیسے ''زید قائم'' میں قیام کا حکم زید مسند لیہ پر اِنَّ وغیرہ کی قید سے مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے ایسا مقام مبائن اور جدا ہے اس مقام سے جو تقاضا کرتا ہے کہ حکم اِنَّ وغیرہ سے مقید ہو جیسے۔ ان زیدا قائم اس میں قیام کا حکم زید مسند الیہ پر اِنَّ تاکید کے ساتھ مقید ہے۔ اسی طرح جو مقام تقاضا کرے کہ مسند الیہ کو مسند پر مقدم ہونا چاہئے جیسے زید قائم یا تقاضا کرے کہ مسند مقدم ہو جیسے قام زید وہ مقام مبائن ہے اس مقام کے جو مسند الیہ کہ مؤخر ہونے کا تقاضا کرے جیسے قام زید یا مسند کے مؤخر ہونے کا تقاضا کرے جیسے زید قائم اسی طرح جو مقام تقاضا کرے کہ مسند الیہ، مسند اور اس کا متعلق تینوں مذکور ہوں جیسے زید ضارب رجلا، اس میں، زید مسند الیہ، ضارب، مسند اور رجلا، متعلق یعنی ضارب کا مفعول۔ تینوں مذکور ہیں وہ مقام اس مقام کے مبائن ہے جو ان تینوں میں سے کچھ کے محذوف ہونے کا تقاضا کرے۔ جیسے کوئی پوچھے ''کیف حالک'' تو جواب میں کہا جائے ''مریض'' دیکھئے۔ اس میں تینوں میں سے صرف ایک پر اکتفاء کیا گیا ہے، اس تفصیل سے آپ بخوبی جان گئے ہوں گے کہ تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے۔

وَمَقَامُ الفصلِ يُبَايِنُ مقامَ الوصلِ ومقامُ الاِيْجازِ يبايِنُ مقامَ خِلافِه وكذاخِطابُ الذَّكِي مع خطاب الغَبِيّ ولِكُلّ كلمةٍ مع صَاُحِبَتِهامقامٌ.

ترجمہ: فصل کا مقام وصل کے مقام کے مبائن ہے اور ایجاز کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے اسی طرح ذہین آدمی سے خطاب (کا مقام) غبی آدمی سے خطاب کے ساتھ اور ہر کلمہ کے لئے اس کے صاحب کے ساتھ ایک مقام ہے۔

تشریح: **فصل.** بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنا، اور **وصل** بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو مقام فصل کا تقاضا کرے جیسے ''واذا خلوا الی شیاطینھم قالوا انا معکم انما نحن مستھزؤن اللّٰہ یستھزی بھم'' اس میں اللّٰہ یستھزی بھم کا قالوا سے فصل کیا گیا ہے یعنی واؤ کے ساتھ و قالوا کہہ کر عطف نہیں کیا گیا ہے، ایسا مقام مبائن ہے اس مقام کے جو وصل کا تقاضا کرے جیسے زید یکتب ویشعر، اس میں یشعر جملہ کا وصل اور عطف واؤ کے ذریعہ یکتب پر کیا گیا ہے۔

ومقام الایجاز یباین مقام خلافہ. خلافہ کی ضمیر ایجاز کی طرف لوٹ رہی ہے۔

ایجاز. کم لفظ میں زیادہ بات کہنا، **اطناب**، مراد سے زائد باتیں کہنا اور وہ زائد باتیں فائدہ مند ہوں، **مساواۃ** مراد سے نہ زائد لفظ لانا اور نہ کم، عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جو مقام ایجاز کا تقاضا کرے وہ مقام اس مقام کے مباین ہے جو ایجاز کے خلاف (اطناب و مساواۃ) کا تقاضا کرے۔ ایجاز، اطناب اور مساواۃ کی مثالیں اپنے موقع پر آئینگی۔

وکذا خطاب الذکی مع خطاب الغبی. اسی طرح ذکی کا خطاب غبی سے خطاب کے ساتھ۔ یعنی جو مقام ذکی سے خطاب کا ہے وہ اس مقام کے خلاف ہے جو غبی سے خطاب کا ہے کیوں کہ ذکی سے خطاب کا مقام اختصار اور غبی سے خطاب

کا مقام تفصیل کا تقاضا کرتا ہے، ان کی بھی مثالیں اپنے موقع پر آئیں گی۔

ولكل كلمة مع صاحبتها مقام: ہر کلمہ کے لئے اس کے صاحب کے ساتھ ایک مقام ہوتا ہے یعنی ایک کلمہ ہے جب اس کو اس کے کئی دوستوں میں سے کسی ایک دوست کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس وقت اس کلمہ کا جو مقام ہوتا ہے وہ الگ ہوتا ہے اور جب اسی کلمہ کو اس کے دوسرے دوست کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس کلمہ کا مقام الگ ہوتا ہے۔ جیسے فعل ایک کلمہ ہے اس کے دوست حروف شرط مثلاً ان اور اذا وغیرہ ہیں جب فعل کو اِنْ کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس وقت فعل کا مقام کچھ اور ہوتا ہے اور جب فعل کو اِذَا کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس وقت فعل کا مقام کچھ اور ہوتا ہے، اس کی بھی مثال آگے آئے گی مصنف نے **وهو مختلف** کہہ کر دعوی کیا تھا کہ ایک مقتضی حال دوسرے مقتضی حال کے مبائن ہوتا ہے اور دلیل میں کہا تھا **فان مقامات الكلام متفاوته** کہ ایک حال دوسرے حال سے متفاوت اور الگ ہوتا ہے اور حال کے متفاوت ہونے کو **فمقام كل من التنكير** سے **ولكل كلمة مع صاحبتها** تک ثابت کیا ہے، جب مقامات کا متفاوت ہونا ثابت ہو گیا تو یقیناً ان کے تقاضے بھی الگ الگ ہوں گے یعنی مقتضیات احوال ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔

وارْتِفاعُ شانِ الكلامِ فى الحُسْنِ والقَبولِ بمُطابَقَتِه لاِعْتَبارِ المناسبِ وانحطاطُه بعدمِها فَمُقْتَضَى الحالِ هوالاعتبارُ المناسبُ.

ترجمه: اور حسن وقبول میں کلام کی شان کا بلند ہونا اس کے مطابق ہونے کی وجہ سے ہے اعتبار مناسب کے اور اس کا گرنا اس کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے پس مقتضیٰ حال وہی اعتبار مناسب ہے۔

تشریح: مطابقته. میں ضمیر کا مرجع الکلام ہے **وانحطاطه** کا عطف **ارتفاع** پر ہے اور اس میں ضمیر کا مرجع، شان الکلام ہے **بعد مها** میں ضمیر کا مرجع مطابقت ہے **ارتفاع شان الكلام** میں کلام سے مراد، الکلام الفصیح ہے اور الاعتبار المناسب سے مراد وہ نکتہ وخصوصیت ہے جو مخاطب کے حال کے مناسب ہوتا ہے۔ جس کو مقتضیٰ حال کہا جاتا ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب کلام فصیح ہوتا ہے تو اس کلام میں حسن ذاتی اور قبولیت آجاتی ہے اور اگر وہ کلام فصیح اعتبار مناسب کے مطابق ہو تو وہ کلام فصیح حسن ذاتی اور قبولیت میں رفیع الشان ہو جاتا ہے اور اگر وہ کلام فصیح اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو تو وہ کلام حسن ذاتی اور قبولیت میں رفیع الشان نہیں ہو پاتا ہے بلکہ رفعت شان میں گر جاتا ہے۔ یاد رہے کہ کلام فصیح جتنا ہی زیادہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا اتنا ہی زیادہ رفیع الشان ہوگا اور جتنا ہی کم اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا اتنا ہی کم رفیع الشان ہوگا۔

فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب تو مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے۔ کیوں کہ یہ بات تو معروف و مشہور ہے کہ جب کلام بلیغ ہوتا ہے تو اس کلام میں رفعت شان پیدا ہو جاتی ہے اور بلاغت نام ہے، کلام کے مقتضی حال کے مطابق ہونے کا تو نتیجہ نکلا کہ کلام میں رفعت شان اس وقت پیدا ہوگی جب وہ مقتضی حال کے مطابق ہو اور ابھی اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو تو اس میں رفعت شان آجاتی ہے پتہ چلا کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب ایک ہی چیز ہے۔

فالبلاغةُ صفةٌ راجعةٌ الی اللفظِ باعتبارِ افادتِه المعنی بالترکیبِ و کثیرًا امًّا یسمیٰ فصاحةً ایضا.

ترجمہ: پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے اس کے فائدہ دینے کے اعتبار سے معنی کا ترکیب کے ساتھ اور بسا اوقات اس کا نام فصاحت بھی رکھا جاتا ہے۔

تشریح: فالبلاغة صفة راجعة الی اللفظ. مصنف فرمار ہے ہیں کہ بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے یعنی بلاغت لفظ کی صفت ہے جیسے کلامٌ بلیغٌ اب سوال ہوتا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت کیسے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات آپ بلاغت کی تعریف میں جان چکے ہیں کہ بلاغت کلام نام ہے۔کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے کا اور یہ مطابق ہونا جس کا نام بلاغت ہے کلام کی صفت ہے۔اور کلام لفظ ہوتا ہے گویا بلاغت لفظ کی صفت ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے۔

باعتبار افادته المعنی بالترکیب. مصنف فرماتے ہیں کہ بلاغت لفظ کی صفت تو ہے لیکن مطلق لفظ کی صفت نہیں ہے بلکہ بلاغت لفظ کی صفت اس وقت بنتی ہے جب کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے معنی کا فائدہ دے رہا ہو۔معنی سے مراد مقتضی حال ہے یعنی وہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہو، جس وقت وہ لفظ مقتضی حال کے مطابق نہ ہوگا اس وقت بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہوگی کیوں کہ جب وہ لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوگا تو بلاغت اس میں نہیں پائی جائے گی اور جب بلاغت نہیں پائی جائے گی تو بلاغت اس لفظ کی صفت کیسے بنے گی افادته میں ضمیر کا مرجع اللفظ ہے۔

و کثیر اما یسمی فصاحة ایضا. مصنف فرماتے ہیں کہ بسا اوقات بلاغت کو فصاحت کے ساتھ بھی موسوم کر دیا جاتا ہے۔یعنی جس طرح کلام کے مقتضی حال کے مطابق ہونے کو بلاغت کہا جاتا ہے اسی طرح اس کو فصاحت بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

چنانچہ جب کہا جائے کہ قرآن فصاحت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہے، بلاغت کو فصاحت سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔

ولَهَا طَرَفانِ اعلی وهو حَدُّ الاِعجازِ ومایقرُبُ منه واسفلُ وهو ما اذاغُیِّرَ الکلامُ عنه الی مادونَه اِلْتَحَقَ الکلامُ عندالبُلَغَاءِ باصواتِ الحیواناتِ وبینهما مراتبُ کثیرةٌ.

ترجمہ: اور بلاغت کے لئے دو طرف ہیں، اعلیٰ اور وہ حد اعجاز ہے اور وہ جو اس (اعلیٰ) سے قریب ہے اور اسفل اور وہ یہ ہے کہ جب کلام اس سے پھیر دیا جائے اس سے نیچے کی طرف تو کلام بلغاء کے نزدیک جانوروں کی آوازوں کے ساتھ مل جائے اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مراتب ہیں۔

تشریح: لها. میں ضمیر کا مرجع البلاغة ہے اور ومایقرب منه میں ہ ضمیر کا مرجع اعلی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ بلاغت کے دو طرف ہیں (۱) اعلیٰ (۲) اسفل بلاغت کا طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلی سے قریب ہے ان دونوں کو حد اعجاز کہا جاتا ہے، یعنی بلاغت کا طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلیٰ سے قریب ہے وہ ایسے درجے اور مراتب ہیں جو انسان کو عاجز کرنے والے ہیں انسان اس

درجے کا کلام استعمال کرنے سے عاجز رہ جاتا ہے۔

واسفل وھو ما اذا غیر الکلام الی مادونہ الخ. بلاغت کا طرف ثانی، اسفل ہے اور بلاغت کا طرف اسفل بلاغت کا وہ درجہ کہلاتا ہے کہ جب متکلم اس درجہ سے نیچے ہٹ کر کلام استعمال کرے تو وہ کلام جانوروں کی آوازوں سے مل جائے کہ جیسے جانوروں کی آوازوں میں کوئی نکتہ اور خصوصیت نہیں ہوتی اسی طرح اس درجہ سے نیچے ہٹے ہوئے کلام میں کوئی نکتہ اور خصوصیت نہیں ہوتی ہے۔

وبینھما مراتب کثیرۃ. اور اس طرف اعلیٰ وطرف اسفل کے درمیان بہت سے درجات اور مراتب ہیں جن میں سے بعض، بعض سے اعلیٰ اور اسفل ہوتے ہیں، مثال کے طور پر ایک مخاطب ہے جس کے دس احوال ہیں جو دس مقتضی حال کا تقاضا کرتے ہیں اگر متکلم نے ان دسوں مقتضی حال کے مطابق کلام کیا تو یہ کلام۔ کلام بلیغ ہوگا اور بلاغت کے اعلیٰ درجہ پر مشتمل ہوگا اور جو کلام مثلاً نو یا آٹھ مقتضی حال کے مطابق ہوگا وہ کلام اعلیٰ سے قریب ہوگا یہ اعلیٰ اور قریب اعلیٰ دونوں حد اعجاز کہلاتے ہیں، انسان اس اعلیٰ اور قریب اعلیٰ پر مشتمل کلام کرنے سے عاجز ہے، اور اگر متکلم دس میں سے صرف ایک مقتضی حال کے مطابق کلام کرتا ہے تو یہ بلاغت کا طرف اسفل ہے، اگر کلام اس سے نیچے اتر کر استعمال کرے یعنی دسوں میں سے ایک بھی مقتضی حال، کے مطابق کلام نہ کرے تو یہ کلام جانوروں کی آوازوں سے مل جائے گا، کیوں کہ جانورں کی آوازوں میں بھی مقتضی حال کی رعایت نہیں ہوتی ہے اور جو دس اور ایک کے درمیان کے مقتضی حال ہیں مثلاً ۲/۳/۴/۵/۶/۷/۸/۹ یہ سب مراتب کثیرہ ہیں جس کلام میں نو مقتضی حال کی رعایت ہوگی وہ کلام اعلیٰ ہوگا اس کلام کے مقابلہ میں جس میں آٹھ مقتضی حال کی رعایت ہوگی، یہاں تک کہ دو مقتضی حال پہ مشتمل کلام اعلیٰ ہوگا ایک مقتضی حال پہ مشتمل کلام سے اعلیٰ اور اسفل کے درمیان ہر اوپر والے نیچے والے سے اعلیٰ اور ہر نیچے والے اوپر والے سے اسفل ہیں۔

وَتَتْبَعُها وُجوہٌ اُخَرُ تُوْرِثُ الکلامَ حُسْناً.

ترجمہ: اور اس کے پیچھے چند دوسرے امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ بلاغت کے پیچھے یعنی کلام میں فصاحت وبلاغت کی رعایت کر لینے کے بعد دوسرے چند ایسے امور ہیں جن کے مطابق کلام کرنے سے کلام میں حسن پیدا ہو جاتا ہے لیکن ان امور سے کلام میں جو حسن پیدا ہوتا ہے وہ عارضی حسن ہوتا ہے کلام کا حسن ذاتی نہیں ہوتا ہے رہا حسن ذاتی تو وہ کلام کے فصیح اور بلیغ ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔

وتتبعھا وجوہ اخر. سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پہلے کلام میں بلاغت کا لحاظ ہوگا اس کے بعد ان وجوہ اخر کی رعایت ہوگی تو کلام میں حسن (عارضی) پیدا ہوگا۔ اور اگر کلام میں بلاغت نہ ہو اور ان وجوہ اخر کی رعایت ہو تو کلام میں حسن (عارضی) پیدا نہیں ہوگا۔

والبلاغۃُ فی المتکلمِ مَلَکَۃٌ یقتدرُبھا علی تالیفِ کلامٍ بلیغٍ.

ترجمہ: اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے (متکلم) کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہو جاتا ہے۔

تشریح: یہاں سے بلاغت کی دوسری قسم بلاغت فی المتکلم کو بیان کیا جارہا ہے البلاغة فی المتکلم کا معنی ہے متکلم میں بلاغت اور متکلم میں بلاغت کا مطلب یہ ہے کہ متکلم میں ایسا ملکہ اور مہارت پائی جائے کہ متکلم اس مہارت کی وجہ سے اپنے دل کی تمام باتوں کو جب چاہے کلام بلیغ کے ساتھ تالیف اور بیان کرنے پر قادر ہو جائے۔

فَعُلِمَ اَنَّ کُلَّ بلیغٍ فصیحٌ ولاعکسَ واَنَّ البلاغةَ فی الکلامِ مَرْجِعُها الی الاِحْترازِ عن الخطأِفی تادیةِ المعنیٰ الُمرادِ والی تمیزِ الفصیحِ من غیرہ.

ترجمہ: تو جان لیا گیا کہ ہر بلیغ، فصیح ہے اور الٹا نہیں ہے اور یہ کہ بلاغت فی الکلام اس کا مرجع (اور موقوف علیہ) معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے بچنا ہے اور (دوسرا موقوف علیہ) کلام فصیح کو اس کے غیر سے الگ کرنا ہے۔

تشریح: **فعلم ان کل بلیغ فصیح.** اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ فصاحت وبلاغت کی تعریف سے یہ بات جان لی گئی کہ ہر بلیغ، فصیح ہے، یعنی یہ بات پیچھے آئی تھی کہ جب کلام فصیح مقتضی حال کے مطابق ہو تو کلام بلیغ ہوگا، اس تعریف میں بلاغت کے لئے کلام کا فصیح ہونا شرط کہا ہے، پتہ چلا کہ جب بھی کلام بلیغ ہوگا تو فصیح ضرور ہوگا، اسی طرح یہ بات بھی آئی تھی کہ جب متکلم میں ایسی مہارت پائی جائے جس کی وجہ سے متکلم کلام بلیغ، کی تالیف پر قادر ہوگا تو یہ بلاغت فی المتکلم ہے، اس تعریف میں بلاغت فی المتکلم کے لئے کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہونا ضروری بتلایا گیا ہے، اور کلام بلیغ کے لئے کلام کا فصیح ہونا ابھی معلوم ہوا پتہ چلا کہ جب متکلم بلیغ ہوگا تو فصیح ضرور ہوگا، حاصل یہ نکلا کہ ہر متکلم بلیغ۔ متکلم فصیح ضرور ہوگا اسی طرح ہر کلام بلیغ، کلام فصیح ضرور ہوگا، اسی کو مصنف نے اپنے انداز میں کہا ہے کہ ہر بلیغ۔ فصیح ضرور ہوگا چاہے کلام بلیغ ہو یا متکلم بلیغ ہو، اگر کلام بلیغ ہے تو کلام۔ فصیح ضرور ہوگا اور اگر متکلم بلیغ ہے تو متکلم فصیح ضرور ہوگا، آگے مصنف فرماتے ہیں۔

ولاعکس. اور الٹا نہیں ہوگا، یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ فصاحت کے لئے بلاغت ضروری نہیں ہے کہ جہاں فصاحت ہو وہاں بلاغت بھی ضرور ہو، کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ کلام مخل بالفصاحت اسباب مثلاً تنافر وغیرہ سے خالی ہونے کی وجہ سے فصیح ہو، لیکن وہ کلام مقتضی حال کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے بلیغ نہ ہو، تو دیکھئے! کلام کا فصیح ہونا تو پایا گیا لیکن بلیغ ہونا نہیں پایا گیا، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ متکلم کے اندر اتنی مہارت ہو کہ وہ اپنے مقصود کو کلام فصیح کے ساتھ بیان کرنے پر قادر ہو جس کی وجہ سے متکلم فصیح ہو جائے گا لیکن کلام بلیغ کے ساتھ اپنی مراد کو بیان کرنے پر قادر نہ ہو جس کی وجہ سے متکلم بلیغ نہیں ہوگا۔ دیکھئے! یہاں متکلم کا فصیح ہونا تو پایا گیا لیکن متکلم کا بلیغ ہونا نہیں پایا گیا۔ پتہ چلا کہ ہر فصیح چاہے کلام۔ فصیح ہو یا متکلم، فصیح ہو اس کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے ہاں کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ کلام فصیح، بلیغ بھی ہو جبکہ وہ مقتضی حال کے مطابق ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ متکلم فصیح، بلیغ بھی ہو، جبکہ وہ متکلم اپنی مراد کو کلام بلیغ کے ساتھ تالیف کرنے پر قادر ہو، لیکن ہر فصیح، کلام و متکلم کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔

وان البلاغة مرجعها الخ. اس عبارت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ فصاحت وبلاغت کی تعریف سے یہ بات بھی جان لی

گئی کہ بلاغت کا ایک مرجع، معنیٰ مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے بچنا ہے، یعنی بلاغت کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے کہ کلام فصیح۔ مقتضی حال کے مطابق ہو، مقتضی حال، متکلم کا معنیٰ مرادی کہلاتا ہے اگر مقتضی حال کی رعایت نہیں کرتا ہے تو متکلم معنیٰ مرادی کو ادا کرنے میں غلطی کرتا ہے اور اگر مقتضی حال کی رعایت کرتا ہے تو معنیٰ مرادی کے ادا کرنے میں غلطی سے بچتا ہے، پتہ چلا کہ بلاغت کی تعریف میں، معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے بچنا اور مقتضی حال کی رعایت کرنا بلاغت کے لئے اصل اور موقوف علیہ ہے تو بلاغت کا پہلا مرجع اور موقوف علیہ ہوا معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے بچنا۔ اور دوسرا موقوف علیہ۔ **والی تمیز الفصیح من غیرہ** سے بیان کیا ہے دوسرا موقوف علیہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بلاغت کی تعریف میں کہا گیا تھا کہ کلام فصیح مقتضی حال کے مطابق ہو اس میں یہ بات ہے کہ بلاغت کے لئے کلام کا فصیح ہونا ضروری ہے لہٰذا جس کلام میں بلاغت ہوگی وہ کلام غیر فصیح نہیں ہوگا بلکہ وہ کلام فصیح، کلام غیر فصیح سے الگ ہوگا، یعنی اس میں مخل بالفصاحت اسباب نہیں ہوں گے، اور مخل بالفصاحت اسباب سات ہیں، تنافر حروف، غرابت، مخالفت قیاس، تنافر کلمات، ضعف تالیف، تعقید لفظی، اور تعقید معنوی، اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ یہ ہے کہ کلام میں معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہو اور کلام فصیح ہو غیر فصیح سے ممتاز ہو، یعنی اس میں مخل بالفصاحت اسباب نہ ہوں، حاصل یہ نکلا کہ بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ دو ہیں، ایک معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے بچنا۔ اور دوسرا کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا۔

والثانی منه مایُبَیَّنُ فی علمِ مَتْنِ اللغةِ او التصریفِ اوِ النحوِ اویُدْرَکُ بالحسّ وهو ماعَدَاالتَّعْقِیْدِ المَعْنَوِیُ ومایُحْتَرَزُبه عن الاولِ علمُ المعانِیُ ومایُحْتَرَزُبه عن التعقیدِ المعنوی علمُ البیانْ ومایُعْرَفُ به وجوهُ التحسین علمُ البدیع.

ترجمہ: اور دوسرا، ان میں سے بعض علم متن لغت میں، یا علم صرف میں، یا علم نحو میں بیان کیا جاتا ہے یا جانا جاتا ہے حس کے ذریعہ اور وہ تعقید معنوی کے علاوہ ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ اول سے احتراز ہو، علم معانی ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ تعقیدی معنوی سے احتراز ہو، علم بیان ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ وجوہ تحسین کو جانا جاتا ہے علم بدیع ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ بلاغت کے دو مرجعوں میں سے دوسرا یعنی کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے الگ کرنا یعنی جو مخل بالفصاحت اسباب ہیں۔ ان مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض تو وہ ہے جو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے، علم متن لغت ایسے علم کو کہتے ہیں جس سے الفاظ موضوعہ مفردہ جانے جائیں۔ جیسے لغت کی کتب متداولہ قاموس، اساس، مصباح وغیرہ، تو بعض مخل بالفصاحت سبب جیسے غرابت اس کو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے، لیکن یہ مطلب نہیں ہے کہ الفاظ غریبہ علم متن لغت میں لکھے ہوئے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لغت کی کتب متداولہ میں جو الفاظ مذکور ہیں وہ غریب نہیں ہیں اور جو الفاظ مذکور نہیں ہیں وہ غریب ہیں۔

مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض علم صرف میں بیان کیا جاتا ہے جیسے مخالفت قیاس، کیوں کہ علم صرف ہی سے یہ

معلوم ہوگا کہ اجلل خلاف قیاس اور خلاف وضع ہے، اصل وضع اجل ہے جیسا کہ پیچھے معلوم ہوا، بعض مخل بالفصاحت اسباب کو علم نحو میں بیان کیا جاتا ہے، جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی، کیونکہ علم نحو ہی سے یہ جانا جائے گا کہ، ضرب غلامہ زیدا میں اضمار قبل الذکر ہے جو قاعدہ نحویہ مشہورہ کے خلاف ہے لہذا اس میں ضعف تالیف ہے اسی طرح کلام میں خلل لفظی جو تعقید لفظی کا باعث ہے علم نحو ہی سے معلوم ہوگا، بعض مخل بالفصاحت سبب، حس اور ذوق سلیم کے ذریعہ جانا جائے گا جیسے تنافر۔

اس لئے کہ ذوق سلیم ہی سے یہ پتہ چلے گا کہ مستشزر کے اندر۔ تنافر حروف اور لیس قوب قبو حوب قبر۔ میں تنافر کلمات ہے۔

وھو ما عدا التعقید المعنوی. اور وہ تعقید معنوی کے علاوہ ہے۔ یعنی علم متن لغت علم صرف علم نحو اور حس کے ذریعہ جن مخل بالفصاحت اسباب کا علم ہوتا ہے وہ اسباب تعقید معنوی کے علاوہ ہیں۔ تعقید معنوی کا علم۔ علوم مذکورہ اور حس کے ذریعہ نہیں ہوگا۔ تعقید معنوی کا علم کس سے ہوگا آگے آتا ہے۔

وما یحترز بہ عن الاول علم المعانی. اور وہ علم جس کے ذریعہ اول سے بچا جائے وہ علم معانی ہے اول سے مراد بلاغت کا مرجع اول معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی کرنا ہے۔ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے بچنا علم معانی سے ہوگا۔

وما یحترز بہ عن التعقید المعنوی علم البیان. اور وہ علم جس کے ذریعہ تعقید معنوی سے بچا جائے۔ علم بیان ہے یہ بات یاد رہے کہ علم معانی اور علم بیان دونوں کو علم بلاغت کہا جاتا ہے۔

وما یعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع. وجوہ تحسین سے مراد وہ امور ہیں جن کے مطابق کلام کرنے سے کلام میں حسن عارضی پیدا ہوتا ہے۔ جن کو محسنات بدیعیہ کہا جاتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وجوہ تحسین کی معرفت۔ علم بدیع سے حاصل ہوگی۔ **نوٹ:** اس کتاب تلخیص المفتاح میں انہی تینوں علوم سے بحث ہوگی۔

وکثیرٌ یسمی الجمیعَ عِلمَ البیانِ وبعضُھم یسمّی الاولَ علمَ المعانی والاَخِیرَینِ علمَ البیان والثلاثۃَ علمَ البدیع.

ترجمہ: بہت سے لوگ تمام کا نام علم بیان رکھتے ہیں اور بعض لوگ اول کا علم معانی اور اخیر کے دونوں کا نام علم بیان رکھتے ہیں اور تینوں کا علم بدیع۔

تشریح: بہت سے لوگوں نے تمام یعنی علم معانی، علم بیان اور علم بدیع تینوں علوم کا نام علم بیان رکھا ہے اور بعض لوگوں نے اول کا یعنی علم معانی کا نام علم معانی ہی رکھا ہے اور اخیر کے دونوں یعنی علم بیان اور علم بدیع دونوں کا نام علم بیان رکھا ہے اور بعض لوگوں نے تینوں کا نام علم بدیع رکھا ہے۔

الفَنُّ الاوَّلُ علمُ المعانی

وھو علمٌ یُعرَفُ بہ احوالُ اللفظِ العربی التی بھا یطابِقُ اللفظُ مقتضَی الحالِ و یَنْحصرُ فی ثمانیۃِ ابوابٍ احوالُ الاسنادِ الخبری واحوالُ المسندِ الیہ واحوالُ المسندِ واحوالُ متعلقاتِ الفعلِ والقصرُ والانشاءُ والفصلُ والوصلُ والایجازُ والاطنابُ والمساواۃُ.

ترجمہ: فن اول علم معانی ہے۔اوروہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے وہ احوال جانے جاتے ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اوروہ (علم معانی کا مقصود) منحصر ہوتا ہے آٹھ ابواب میں (وہ آٹھ ابواب یہ ہیں) (۱) احوال اسناد خبری (۲) احوال مسند الیہ (۳) احوال مسند (۴) احوال متعلقات فعل (۵) قصر (۶) انشاء (۷) فصل وصل (۸) ایجاز واطناب ومساواۃ۔

تشریح: مصنف نے علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ علم معانی مفرد کے درجہ میں ہے اور علم بیان مرکب کے درجہ میں ہے اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے علم معانی مفرد کے درجہ میں اسلئے ہے کہ علم معانی کا ثمرہ صرف مطابقت مقتضی حال ہے اور علم بیان مرکب کے درجہ میں اسلئے ہے کہ علم بیان کا مقصود مطابقت مقتضی حال اور ایک مراد کو مختلف انداز سے بیان کرنا، دونوں چیزیں ہیں۔

وھو علم یعرف بہ احوال اللفظ العربی الخ. علم معانی. ایسا علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے وہ احوال جانے جاتے ہیں جن کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوجاتا ہے یعنی لفظ کو جو احوال پیش آتے ہیں مثلا ایک لفظ کو مقدم کرنا دوسرے لفظ پر یا مؤخر کرنا یا کسی لفظ کو حذف کرنا۔کسی کو ذکر کرنا کسی لفظ کو معرفہ لانا اور کسی کو نکرہ لانا وغیرہ اگر ان احوال کی کلام میں رعایت کرلی جائے تو یہ کلام مقتضی حال کے مطابق کہلائے گا علم معانی سے انہی احوال کا علم ہوتا ہے۔

وینحصر فی ثمانیۃ ابواب. مصنف فرماتے ہیں کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر اور گھرا ہوا ہے پہلا باب قصر دوسرا باب احوال مسند الیہ تیسرا احوال مسند چوتھا متعلقات فعل پانچواں قصر چھٹا انشاء، ساتواں فصل وصل آٹھواں ایجاز واطناب ومساواۃ ہے سب کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

لِانَّ الکلامَ اِمَّا خبرٌ او انشاءٌ لِاَنَّہ ان کان لنسبتِہ خارجٌ تُطَابِقُہ اولا تطابقہ فخبرٌ واِلّا فانشاءٌ والخبرُ لا بُدَّلہ من مسندٍالیہ ومسندٍ واسنادٍ والمسندُ قد یکونُ لہ متعلقاتٌ اذا کان فعلاً او فی معناہ وکُلٌّ من الا سنادِ والتعلقِ اما بقصرٍ اوبغَیْرِ قصرٍ وکُلُّ جملۃٍ قُرِنَتْ باُخریٰ اما معطوفۃٌ علیھا او غیرُ معطوفۃٍ والکلامُ البلیغُ امازائدٌعلی اصلِ المرادِ لِفائدۃٍ اوغیرُزائدٍ.

ترجمہ: اس لئے کہ کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء پس اگر اسکی نسبت کے لئے خارج ہو جس کے وہ مطابق ہو یا اس کے مطابق نہ ہو تو خبر ہے ورنہ تو انشاء ہے اور خبر کے لئے مسند الیہ مسند اور اسناد ضروری ہے اور مسند کے لئے کبھی متعلقات ہوتے ہیں جبکہ وہ فعل ہو یا فعل کے معنی میں ہو اور اسناد و تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے اور ہر وہ جملہ جو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا تو اس پر عطف کیا گیا ہوگا یا اس پر عطف نہیں کیا گیا ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا یا زائد نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنف یہاں سے علم معانی کے مقصود کے آٹھ ابواب میں منحصر ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں لیکن دلیل سے قبل چند باتوں کو یاد رکھئے تا کہ آسانی ہو، نسبت کی تین قسمیں ہیں، نسبت کلامیہ، نسبت ذہنیہ اور نسبت خارجیہ، کلام میں مسند کی نسبت مسند الیہ کی طرف اس اعتبار سے کہ وہ نسبت کلام سے سمجھ میں آ رہی ہے، نسبت کلامیہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ وہ نسبت خارج میں موجود ہے، نسبت خارجیہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ وہ نسبت متکلم کے ذہن میں پائی جاتی ہے، نسبت ذہنیہ ہے، اگر نسبت کلامیہ مطابق ہو نسبت خارجیہ کے تو یہ کلام صدق خبر ہے۔ اور اگر نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہیں ہے تو یہ کذب خبر ہے۔ جیسے ہم نے کہا زید قائم تو اس میں قیام مسند کی نسبت زید مسند الیہ کی طرف اس اعتبار سے کہ کلام (زید قائم) سے سمجھ میں آ رہی ہے۔ نسبت کلامیہ ہے اور قیام کی نسبت زید کی طرف اس اعتبار سے کہ یہ نسبت خارج میں پائی جا رہی ہے۔ نسبت خارجیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ نسبت متکلم کے ذھن میں ہے۔ نسبت ذہنیہ ہے اگر قیام کی نسبت جو کلام سے سمجھ میں آ رہی ہے نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یعنی واقع اور خارج میں زید کھڑا ہو تو یہ کلام (زید قائم) صدق خبر ہے اور اگر خارجیہ کے مطابق نہ ہو یعنی زید واقع اور خارج میں کھڑا نہ ہو تو یہ زید قائم کذب خبر ہے، عبارت میں ان کان لنسبتہ خارج کی 'ہ' ضمیر کا مرجع الکلام ہے اور نسبت سے مراد، نسبت کلامیہ ہے اور خارج سے مراد نسبت خارجیہ ہے۔

لان الکلام اما خبر او انشاء الخ. یہاں سے علم معانی کے آٹھ ابواب میں منحصر ہونے کی دلیل ملاحظہ کیجئے! کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء اور کلام خبر یا انشاء اسلئے ہوگا کہ اگر کلام کی نسبت کلامیہ کیلئے نسبت خارجیہ ہو، چاہے نسبت کلامیہ مطابق ہو نسبت خارجیہ کے یا مطابق نہ ہو تو یہ کلام خبر کے قبیل سے ہوگا ورنہ یعنی اگر نسبت کلامیہ کے لئے نسبت خارجیہ نہ ہو تو یہ کلام انشاء کے قبیل سے ہوگا پتہ چلا کہ کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء اگر انشاء ہے تو یہ علم معانی کا چھٹا باب ہے۔ اور اگر کلام خبر کے قبیل سے ہے تو خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد تینوں ہوتے ہیں اگر کلام خبری میں مسند الیہ کے احوال سے گفتگو کی گئی ہے تو یہ دوسرا باب ہے اور اگر مسند کے احوال سے بحث ہے تو یہ تیسرا باب ہے اور اگر احوال اسناد سے بحث کی گئی ہے تو یہ پہلا باب ہے اور مسند کے کبھی

متعلقات ہوتے ہیں بشرطیکہ مسند فعل ہو یا معنیٰ فعل مثلاً مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور ظرف ہو یہ سب معنیٰ فعل ہیں۔ اگر مسند فعلی کے متعلقات کے احوال مقصود ہوں تو یہ چوتھا باب ہے اور اسناد و تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے یعنی کلام میں مسند کی اسناد مسند الیہ کی طرف تخصیص کے ساتھ ہے یا نہیں اگر تخصیص اور قصر کے ساتھ ہے تو یہ پانچواں باب ہے، اور ہر وہ جملہ جو دوسرے جملہ سے ملایا گیا ہو یا تو دوسرا جملہ پہلے جملہ پر معطوف ہوگا یا نہیں اگر معطوف ہے تو وصل اور اگر معطوف نہیں ہے تو فصل یہ وصل و فصل دونوں ملکر ساتواں باب ہے اور کلام بلیغ یا تو کسی فائدہ کی وجہ سے زائد باتوں پر مشتمل ہوگا یا زائد باتوں پر مشتمل نہیں ہوگا اگر زائد باتوں پر مشتمل ہے تو یہ اطناب ہے اور اگر زائد باتوں پر مشتمل نہ ہو بلکہ مراد کے مطابق ہی باتیں ہوں تو یہ مساواۃ ہے یا مراد سے بھی کم باتیں ہوں یعنی کم ہی باتوں میں مراد بیان کر دیا ہو تو یہ ایجاز ہے تو اطناب مساواۃ اور ایجاز تینوں ملکر آٹھواں باب ہے، دلیل حصر مکمل ہوئی۔

تنبیہٌ صِدْقُ الخَبَرِ مُطَابَقَتُه للواقعِ وكِذْبُه عَدَمُهاوقيل مطابقته لِاِعْتقادِ المخبرِ ولو خطأً وعدمُها بدليلِ اِنَّ المُنفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ.

ترجمہ: (یہ) تنبیہ ہے، صدق خبر۔ اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کا کذب اس کا نہ ہونا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا مطابق ہونا ہے مخبر کے اعتقاد کے اگر چہ غلط ہو اور اس کا معدوم ہونا ہے ان المنفقین لکذبون کی دلیل سے۔

تشریح: تنبیه. خبر ہے هذا مبتدا محذوف کی تقدیری عبارت ہے هذا تنبیه تنبیہ کا لغوی معنی بیدار کرنا، اور اصطلاح میں تنبیہ اس تفصیلی کلام کو کہا جاتا ہے جس کا اجمالی ذکر ہو چکا ہو یہاں بھی تنبیہ کے تحت صدق خبر اور کذب خبر سے متعلق تفصیلی کلام ذکر کیا جائے گا جس صدق خبر و کذب خبر کا اوپر۔ کلام کی خبر اور انشاء کی طرف تقسیم کی دلیل پیش کرنے کے دوران **تطابقه او لا تطابقه** کہہ کر ذکر کیا گیا ہے تطابقه میں صدق خبر اور **لا تطابقه** میں کذب خبر کا اجمالی ذکر ہے۔

صدق الخبر مطابقته للواقع. کی 'ہ' ضمیر کا مرجع **حکم الخبر** ہے، اس عبارت میں صدق خبر کی تعریف کی گئی ہے۔ صدق خبر کہتے ہیں کہ متکلم کی خبر میں ذکر کیا ہوا حکم یعنی نسبت کلامیہ واقع وخارج کے مطابق ہو یعنی نسبت خارجیہ کے مطابق ہو، خبر دینے والا حکم خبر کے واقع کے مطابق ہونے کا اعتقاد رکھے یا اعتقاد نہ رکھے۔

وکذبه عدمها. **کذبه** کی 'ہ' ضمیر کا مرجع الخبر ہے اور عدمها کی 'ھا' ضمیر کا مرجع **مطابقة** ہے اس عبارت میں کذب خبر کی تعریف کی گئی ہے، کذب خبر کہتے ہیں کہ متکلم کی خبر میں ذکر کیا گیا حکم یعنی نسبت کلامیہ واقع وخارج کے مطابق نہ ہو یعنی نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو۔ صدق خبر اور کذب کی یہ تعریف جمہور نے کی ہے۔

وقیل مطابقته لا عتقاد المخبر ولو خطأً یہاں سے نظام معتزلی کا قول بیان کیا گیا ہے نظام معتزلی کے بقول صدق خبر کہتے ہیں کہ خبر میں مذکور حکم، خبر دینے والے مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اگر چہ اس کا یہ اعتقاد غلط ہو یعنی اگر چہ وہ حکم خبر، خارج کے مطابق نہ ہو۔

وعدمها. اس کی تقدیری عبارت ہے و کذب الخبر عدم مطابقته لا عتقادالمخبر ولو خطأ۔ نظام معتزلی کے بقول کذب خبر کہتے ہیں کہ خبر میں مذکور حکم، خبر دینے والے مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔ اگر چہ اس کا اعتقاد غلط ہو یعنی اگر چہ وہ واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو یہ کذب خبر ہے۔ مثلاً متکلم کہتا ہے السماء تحتنا کہ آسمان ہمارے نیچے ہے، اس میں میں نیچے ہونے کا حکم واقع اور خارج کے مطابق نہیں ہے لیکن اگر متکلم کا یہی اعتقاد ہے کہ آسمان ہمارے نیچے ہے تو چونکہ السماء تحتنا میں حکم اس کے اعتقاد کے مطابق ہے لہٰذا۔ السماء تحتنا صدق خبر ہے اگر چہ اس کا اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے غلط ہے، اسی طرح متکلم کہتا ہے السماء فوقنا، آسمان ہمارے اوپر ہے، لیکن اس کا یہ اعتقاد ہے کہ آسمان ہمارے نیچے ہے۔ تو السماء فوقنا. کذب خبر ہے۔ کیوں کہ السماء فوقنا. اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگر چہ اس کا یہ اعتقاد غلط ہے۔

بدلیل ان المنفقین لکذبون نظام صاحب نے صدق خبر اور کذب خبر کی اپنی بیان کردہ مذکورہ تعریف پر اس آیت سے استدلال کیا ہے واقعہ یہ ہے کہ منافقین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہتے تھے کہ نشھد انک لرسو ل اللّٰہ۔ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہم گواہی دیتے ہیں کہ بلاشبہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ اللہ نے فرمایا: ان المنفقین لکذبو ن، بلاشبہ منافقین جھوٹے ہیں ملاحظہ فرمایئے اللہ تعالیٰ نے منافقین کو اس نشھد انک لرسو ل اللّٰہ، کی خبر میں جھوٹا قرار دیا کیوں کہ یہ خبر متکلم منافقین کے اعتقاد کے مطابق نہیں تھی کیوں کہ منافقین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول ہونے کے معتقد نہیں تھے پتہ چلا کہ خبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کا نام، کذب خبر ہے، اگر چہ ان کی خبر واقع کے مطابق تھی جب کذب خبر کی مذکورہ تعریف اس آیت سے ثابت ہوگئی تو بطریق کنایہ صدق خبر بھی اپنی مذکورہ تعریف کے ساتھ ثابت ہوگئی کیوں کہ شئ اپنی ضد کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، کذب کی ضد صدق ہے۔

وَرُدَّ بِاَنَّ الْمَعْنیٰ لَکٰذِبُوْنَ فی الشھادۃِاوفی تَسْمِیَتِھا اوالمشھودِ به فی زَعْمِھِمْ.

ترجمہ: اور تردید کی گئی ہے اس طور پر کہ معنی یہ ہیں کہ لوگ جھوٹے ہیں شہادت میں یا اس (خبر) کے (شہادت) نام رکھنے میں یا مشہود بہ میں اپنے خیال کے مطابق۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے نظام معتزلی کے استدلال کی تین طریقے سے تردید کی ہے۔

بان المعنی لکا ذبو ن فی الشھا دۃ. یہ پہلی ترید ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہے شہادت، اس کے معنی ہیں گواہی دینا، اور ایک ہے، مشہود بہ، اس کے معنی ہیں جس چیز کی گواہی دی جائے۔ آیت کریمہ نشھد انک لرسول اللّٰہ میں نشھد شہادت ہے اور انک لرسول اللّٰہ. مشہود بہ ہے، نظام معتزلی کا مقصود بوقت استدلال یہ تھا کہ۔ انک لرسول اللّٰہ. جو منافقین کی خبر ہے یہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں تھی اس لئے اللہ نے منافقین کو انک لرسول اللّٰہ کی خبر میں جھوٹا قرار دیا ہے، مصنف ترید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ نے منافقین کو انک لرسول اللّٰہ۔ میں جھوٹا نہیں کہا ہے بلکہ نشھد یعنی شہادت میں جھوٹا کہا ہے اور شہادت میں جھوٹا کہنے کا مطلب اور تفصیل یہ ہے کہ انہوں نے نشھد کے بعد انک لرسول

اللہ کہا ہے۔اس میں اِنَّ، لام اور اس کا جملہ اسمیہ ہونا سب تاکید ہیں اور تاکید لانے کا مطلب اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ بات جو تاکید کے ساتھ ہے، دل کی گہرائی سے کہی گئی ہے تو منافقین نشھد کے بعد کئی تاکید لا کر یہ دعوی کرنا چاہتے ہیں کہ ہمارا قول نشھد نہایت دل کی گہرائی اور خلوص سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ یہ منافقین جو دعویٰ کر رہے ہیں کہ نشھد یعنی شہادت دل کی گہرائی اور خلوص سے ہے اس دعویٰ میں یہ لوگ جھوٹے ہیں تو مصنف لکاذبون فی الشھادہ سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ لوگ جھوٹے ہیں شہادت میں یعنی نشھد دل کی گہرائی سے کہنے کے دعوی میں جھوٹے ہیں اور اس دعوی میں وہ لوگ جھوٹے اسلئے ہیں کہ نشھد دل کی گہرائی سے نہیں ہے بلکہ صرف زبان سے ہی کہہ رہے ہیں۔

اوفی تسمیتھا. یہاں سے دوسری تردید ہے کہ منافقین انک لرسول اللہ سے پہلے نشھد لانے میں یعنی انک لرسول اللہ کا شہادت نام رکھنے میں جھوٹے ہیں۔ اسلئے کہ نشھد سے اس بات کو بیان کیا جاتا ہے جو اعتقاد کے مطابق ہو یعنی شہادت اس بات کا نام رکھا جاتا ہے جو دل سے کہی جائے حالانکہ یہ لوگ انک لرسول اللہ دل سے نہیں کہہ رہے تھے تو پھر انک لرسول اللہ کا شہادت نام رکھنا یعنی نشھد سے بیان کرنا کیسے درست ہوگا اور جب درست نہیں ہے تو یہ لوگ اس کے شہادت نام رکھنے میں جھوٹے ہوئے۔ پس فی تسمیتھا کا مطلب ہوا کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں جھوٹے ہیں۔

او المشھود بہ فی زعمھم یہاں سے تیسری تردید پیش کی جارہی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ منافقین آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو انک لرسو ل اللہ کہتے تھے اور دل میں یہ خیال کرتے تھے کہ ہم انک لرسو ل اللہ کہنے میں جھوٹے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے خیال کی ترجمانی کرتے ہوئے کہا کہ منافقین اپنے خیال میں انک لرسول اللہ کہنے میں اپنے آپ کو جھوٹا سمجھ رہے ہیں یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ انک لرسول اللہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں تھا اسلئے اللہ نے ان کو جھوٹا کہا ہے جیسا کہ نظام معتزلی نے سمجھا ہے، تو المشھود بہ فی زعمھم کا مطلب ہوا کہ وہ لوگ اپنے خیال میں مشھود بہ یعنی انک لرسول اللہ میں جھوٹے ہیں۔

اَلْجاحِظُ مطا بَقَتُہ مع الاعتقادِ وعد مُھا معہ وغیرُھما لیس بصدقٍ ولا کِذْبٍ بدلیلِ اَفْتَرىٰ علی اللّٰہِ کَذِباً اَمْ بہ جِنَّۃٌ لِاَنَّ المرادَ با لثانی غیرُ الکِذْبِ لا نہ قَسِیْمُہ وغیرُ الصدق لا نھم لم یَعْتَقِدُوْہُ.

ترجمہ: جاحظ (نے گمان کیا ہے کہ صدق خبر) اس کا مطابق ہونا ہے (واقع کے) اعتقاد کے ساتھ اور (کذب خبر) اس کا (واقع کے مطابق) نہ ہونا ہے اس کے ساتھ اور ان دونوں کے علاوہ (کچھ ایسی خبریں ہیں جو) نہ تو صدق ہے اور نہ کذب افتری علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ کی دلیل سے اسلئے کہ ثانی سے مراد غیر کذب ہے اسلئے کہ وہ اس کی قسیم ہے اور غیر صدق ہے اس لئے کہ وہ لوگ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔

تشریح: الجاحظ مطابقتہ مع الاعتقاد. الجاحظ سے پہلے زعم فعل مقدر ہے۔ مطابقتہ میں ہ، ضمیر کا مرجع

الخبر ہے جس سے مراد حکم الخبر ہے اور مطابقت سے مراد واقع کے مطابق ہونا ہے۔ تقدیری عبارت اس طرح ہے۔ زعم الجا حظ ان صدق الخبر مطا بقة حکم الخبر للواقع مع الاعتقاد اس عبارت سے مصنف کا مقصود جاحظ کے گمان کے اعتبار سے صدق خبر کی تعریف بیان کرنا ہے۔ جاحظ نے صدق خبر کی تعریف میں کہا ہے کہ حکم خبر۔ واقع اور خارج کے مطابق ہو اور متکلم کو حکم خبر کے واقع کے مطابق ہونے کا اعتقاد بھی ہو۔

وعدمها معه.ها ضمیر کا مرجع مطابقت ہے معه میں ہ ضمیر کا مرجع اعتقادانه غیر مطابق للواقع ہے وعدمها معه کی تقدیری عبارت یہ ہے وکذب الخبر عدم مطابقته للواقع مع اعتقادانه غیر مطابق للواقع اس عبارت میں جاحظ کے گمان کے اعتبار سے کذب خبر کی تعریف بیان کی گئی ہے۔ جاحظ کے بقول کذب خبر کہتے ہیں کہ حکم خبر واقع اور خارج کے مطابق نہ ہو اور ساتھ ساتھ متکلم کو یہ اعتقاد بھی ہو کہ یہ حکم خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔

وغیرهما لیس بصدق ولا کذب. اور ان دونوں کے علاوہ کچھ ایسی خبریں بھی ہیں جو نہ تو صادق ہیں اور نہ کاذب تفصیل یہ ہے کہ جمہور اور نظام معتزلی دونوں اس بات پہ متفق ہیں کہ خبر کی دو ہی قسمیں ہیں:

(۱) صدق خبر (۲) کذب خبر البتہ دونوں حضرات دونوں کی تعریف الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

جاحظ معتزلی ان دونوں سے ہٹ کر کہتے ہیں کہ خبر کی صرف مذکورہ دونوں قسمیں ہی نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے علاوہ بھی کچھ ایسی خبریں ہیں جو نہ تو صدق خبر ہیں اور نہ کذب خبر جاحظ نے اپنے دعوی پر آیت کریمہ ''افتریٰ علی اللّٰہ کذباام به جنة'' سے استدلال کیا ہے۔ آیت کا ترجمہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ پر جھوٹ گڑھ لیا ہے یا اسکو جنون لاحق ہے ''العیاذ باللّٰہ'' مطلب یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کفار کو حشر ونشر کی خبریں بتلاتے تو وہ لوگ کہتے کہ محمد اس خبر کو اللہ کی جانب منسوب کرنے میں جھوٹے ہیں یہ خبر اللہ نے دی نہیں ہے یا نہیں تو جنون کی حالت میں خبر دے رہے ہیں جاحظ نے کہا کہ دوسرا یعنی حالت جنون میں خبر دینا اس سے مراد غیر کذب ہے۔ اور غیر کذب اسلئے ہے کہ حالت جنون میں خبر دینے کو لفظ 'ام' کے ذریعہ افتری علی اللّٰہ کذبا کی قسیم قرار دیا ہے اور قسیم شی شی کی ضد ہوتی ہے۔ لہٰذا حالت جنون میں خبر دینا ''افتری علی اللّٰہ کذبا'' کی ضد ہوئی اور افتری علی اللّٰہ کذبا میں کذب خبر کو بیان کیا گیا ہے لہٰذا حالت جنون میں خبر دینا اسکی ضد یعنی غیر کذب خبر ہے۔

تو حالت جنون میں خبر دینا غیر کذب خبر ہے اور حالت جنون میں خبر دینا صدق خبر بھی نہیں ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حالت جنون میں خبر دینے سے کفار کی مراد صدق خبر ہے کیوں کہ کفار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سچے ہونے کا اعتقاد ہی نہیں رکھتے تھے کہ حالت جنون میں خبر دینے سے صدق خبر مراد لیں گے۔ تو حالت جنون میں خبر دینا صدق خبر بھی نہیں ہے حاصل یہ نکلا کہ حالت جنون میں خبر دینا نہ تو کذب خبر ہے اور نہ صدق خبر ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ کچھ خبر ایسی بھی ہیں جو نہ تو صادق ہے اور نہ کاذب ہے جیسے حالت جنون میں خبر دینا۔

وَرُدَّبِاَنَّ الْمَعْنیٰ ام لم یَفْتَرِ فَعُبِّرَ عنه بالْجِنَّةِ لِاَنَّ الْمَجْنُونَ لااِفْتِراءَ له.

ترجمہ: اور تردید کی گئی ہے اس طور پر کہ معنی ہے ام لم یفتر پس اس کو جنة سے تعبیر کردی گئی ہے اسلئے کہ مجنون کے لئے کوئی افتراء نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں جاحظ کے استدلال کی تردید کی گئی ہے۔ وہ اس طرح کہ ام بہ جنة کا معنی ہے ام لم یفتر اور افتراء قصداً جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں۔ تو اب آیت کا مطلب ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ پر قصداً جھوٹ بولا ہے یا بلا قصد، گویا جھوٹ کی دو قسمیں ہوئی (۱) قصداً جھوٹ بولنا (۲) اور بلا قصد جھوٹ بولنا جس کو کذب عمداً اور کذب غیر عمد بھی کہا جاتا ہے افتری علی اللہ کذبا سے کذب عمد اور ام بہ جنة سے کذب غیر عمد کو بتلایا ہے گویا ام بہ جنة سے کذب ہی کو بتلایا ہے اگرچہ یہ کذب کذب غیر عمد ہے تو جاحظ معتزلی کا یہ کہنا کہ حالت جنون میں خبر دینا غیر کذب ہے کیسے صحیح ہوگا۔

اب رہا یہ سوال کہ ام بہ جنة معنی میں ام لم یفتر کے کیوں ہے؟ تو اس کا جواب لان المجنون الخ سے دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ام بہ جنة سے کافر یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ محمد کو جنون لاحق ہے۔ العیاذ باللہ اور جن کے اندر جنون ہوتا ہے وہ کوئی بھی بات بالقصد نہیں کہہ سکتا ہے بلکہ بلا قصد ہی کہے گا۔ لہٰذا اس کے لئے عدم افتراء (لم یفتر) ثابت اور لازم ہوا اور مجنون ملزوم ہوا اور ایسا ہوتا ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے۔ یہاں بھی قرآن کریم نے "ام بہ جنة ملزوم بولکر ام لم یفتر لازم مراد لیا ہے تو ام بہ جنة کا ام لم یفتر کے معنی میں ہونا ثابت ہوگیا۔

اَحوالُ الاِسْنادِ الخَبَرِیُ

لاشکَّ اَنَّ قَصْدَ الـمُخْبِرِ بِخَبَرِہ اِفادَةُ المخاطَبِ اماالحُکْمَ او کَوْنَہ عالماًبہ ویُسمی الاولُ فائدةَ الخبرِ والثانی لازمَھا وقدیُنَزَّلُ العالِمُ بھما مَنْزِلةَ الجاھلِ لعدمِ جَرْیِہ علی مُوْجَبِ العلم۔

ترجمہ: (باب اول) احوال اسناد خبری ہے بلاشبہ خبر دینے والے کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو فائدہ پہونچانا ہے یا تو حکم کا یا اس (متکلم اور مخبر) کے اس (حکم) کے عالم ہونے کا اور پہلے کا نام فائدۃ الخبر رکھا جاتا ہے اور دوسرے کا اس (فائدۃ الخبر) کا لازم اور کبھی ان دونوں کے عالم کو جاہل کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے اس کے نہ چلنے کی وجہ سے علم کے مقتضی پر۔

تشریح: علم معانی کا مقصود جن آٹھ ابواب میں منحصر ہے ان میں سے پہلا باب احوال اسناد خبری ہے "الباب الاول" مبتداء محذوف ہے اور احوال الاسناد الخبری اس کی خبر ہے تقدیری عبارت یہ ہے۔ الباب الاول احوال الاسناد الخبری۔ سوال ہوتا ہے کہ مصنف نے خبر کی بحث کو انشاء کی بحث پر مقدم کیوں کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خبر کے مباحث، انشاء کے مباحث کے مقابلہ میں کثیر ہیں اسلئے خبر کے مباحث کو مقدم کیا ہے۔ دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیوں کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اسناد نہیں پائی جائے گی اسوقت تک کلمہ مسند الیہ اور مسند نہیں

بن سکتا ہے۔اور یہاں گفتگو کلمہ کے مسند الیہ اور مسند ہونے کی حیثیت سے ہوگی، تو اسناد، موقوف علیہ ہوئی اور مسند الیہ اور مسند موقوف اور موقوف الیہ مقدم ہوتا ہے لہٰذا اسناد کی مباحث کو مقدم کیا۔

لاشک ان قصد المخبر الخ. خبر دینے والے کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہے یا مخبر کے اس کے عالم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے، یعنی مخبر جس وقت خبر دیگا تو اس وقت اس کا مقصد یا تو یہ ہوگا کہ ہم اپنی خبر کے ذریعہ مخاطب کو حکم معلوم کرادے لیکن یہ اس وقت ہوگا جب کہ مخاطب اس حکم سے ناواقف ہو کیوں کہ اگر وہ اس حکم سے واقف ہوگا تو اس کو حکم معلوم کرانا تحصیل حاصل ہوگیا جو درست نہیں۔ یا اس کا مقصد اپنی خبر سے یہ ہوگا کہ میں مخاطب کو یہ بتلادوں کہ میں بھی اس حکم سے واقف ہوں اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مخاطب اس بات سے ناواقف ہو کہ خبر دینے والا بھی اس حکم کو جانتا ہے کیوں کہ اگر مخاطب مخبر کے عالم بالحکم ہونے کو جانتا ہے تو پھر اس مخبر کا اپنے عالم بالحکم ہونے کو بتلانا بے سود ہوگا۔

ویسمی الاول فائدة الخبر و الثانی لازمها. پہلا یعنی مخاطب کو حکم معلوم کرانا اس کا نام فائدة الخبر رکھا جاتا ہے اور دوسرے یعنی مخبر کا اپنے عالم بالحکم ہونے کو بتلانا۔ اس کا نام لازم فائدة الخبر رکھا جاتا ہے۔ لازمہا میں 'ھا' ضمیر کا مرجع فائدة الخبر ہے۔

وقد ینزل العالم بهما منزلة الجاهل. اس عبارت میں بھما کا مرجع فائدة الخبر اور لازم فائدة الخبر ہے عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخاطب جو فائدة الخبر اور لازم فائدة الخبر کو جاننے والا ہے اس مخاطب کو دونوں سے جاہل اور ناواقف کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے یعنی سمجھ لیا جاتا ہے کہ یہ مخاطب ان دونوں سے ناواقف ہے اور پھر اس کے سامنے ایسا ہی کلام پیش کیا جاتا ہے جیسا جاہل اور ناواقف کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔

لعدم جریه علی موجب العلم. یہاں سے یہ بتلایا جارہا ہے کہ ان دونوں کو جاہل کیوں سمجھ لیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا کہ وہ مخاطب جو ان دونوں کا عالم ہے۔ اپنے اس علم کے تقاضا پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے جاہل کے درجہ میں ہے کہ جیسے جاہل اس تقاضا پر عمل نہیں کررہا ہے ویسے ہی یہ عالم بھمـا بھی اس تقاضا پر عمل نہیں کررہا ہے، مثلاً ایک مخاطب ہے جو جانتا ہے کہ نماز فرض ہے تو اس جاننے کا تقاضا تھا کہ اس پر عمل کرتا اور نماز پڑھتا لیکن وہ نماز نہیں پڑھتا ہے ایسے مخاطب سے متکلم کہتا ہے الصلوٰة واجبة نماز فرض ہے دیکھئے! مخاطب فرضیت نماز کو جانتا ہے لیکن متکلم اس کو فرضیت نماز سے جاہل سمجھ کر الصلوٰة واجبة کہہ رہا ہے کیوں کہ وہ علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے۔ یہ مثال تو عالم بفائدة الخبر کو جاہل کے درجہ میں اتارنے کی ہوئی۔ اب ایسی مثال چاہئے جس میں عالم لازم فائدة الخبر کو جاہل کے درجہ میں اتار کر جاہل جیسا کلام اس کے سامنے پیش کیا گیا ہو۔ تو سنئے! حامد نے زید کو مارا اور حامد کو یہ معلوم ہے کہ خالد کو میرے مارنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود حامد، خالد کے سامنے زید کو مارنے کے سلسلہ میں شاہد سے اس طرح سرگوشی کرتا ہے گویا کہ حامد اس کو خالد سے چھپانا چاہتا ہے۔ پس خالد نے حامد کو جو لازم فائدة الخبر کا علم رکھتا ہے لازم فائدة الخبر سے جاہل کے درجہ میں اتار کر کہا ضربت زیدا مجھے معلوم ہے کہ تونے زید کو مارا ہے۔

ایک ہی مخاطب جو دونوں کا ایک ساتھ عالم ہے اس کو جاہل کے درجہ میں اتار کر جاہل جیسا کلام اس کے سامنے پیش کرنے کی مثال۔ عارف مومن ہے اس کو اپنے مومن ہونے کا بھی علم ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ زاہد کو بھی میرے مومن ہونے کا علم ہے مگر عارف ایمان کے مقتضیٰ کے خلاف عمل کرتا ہے اس کی وجہ سے زاہد نے عارف کو ان دونوں سے جاہل کے درجہ میں اتار کر کہا اللہ کے بندے تو مومن ہے۔

فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقْتَصِرَ مِنَ التَّرْكِيبِ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ حَذَرًا عَنِ اللَّغْوِ فَإِنْ كَانَ خَالِيَ الذِّهْنِ مِنَ الْحُكْمِ وَالتَّرَدُّدِ فِيهِ اُسْتُغْنِيَ عَنْ مُؤَكِّدَاتِ الْحُكْمِ وَإِنْ كَانَ مُتَرَدِّدًا فِيهِ طَالِبًا حَسُنَ تَقْوِيَتُهُ بِمُؤَكِّدٍ وَإِنْ كَانَ مُنْكِرًا وَجَبَ تَوْكِيْدُهُ بِحَسْبِ الْاِنْكَارِ كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ رُسُلِ عِيسٰى عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ اِذْ كُذِّبُوْا فِي الْمَرَّةِ الْاُوْلٰى اِنَّا اِلَيْكُمْ مُرْسَلُوْنَ وَفِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ.

ترجمہ: تو مناسب ہے کہ بقدر ضرورت ترکیب پر اکتفاء کرے لغو سے بچتے ہوئے پس اگر (مخاطب) خالی الذہن ہو حکم سے اور اس میں تردد سے تو حکم کے مؤکدات سے وہ (کلام) مستغنی کر دیا جائے گا اور اگر اس (حکم) میں متردد ہو اس حال میں کہ مخاطب اس کا طالب ہو تو تاکید کے ذریعہ اس کی تقویت بہتر ہے اور اگر منکر ہو تو اس کی تاکید انکار کے اعتبار سے واجب ہوگی جیسا کہ اللہ تعالی نے عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہم السلام کے قاصدوں کی حکایت بیان کرتے ہوئے کہا جس وقت وہ لوگ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے، بے شک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں اور دوسری مرتبہ میں، ہمارا رب جانتا ہے کہ بے شک ہم تمہاری طرف ضرور بھیجے گئے ہیں۔

تشریح: فینبغی. میں 'فا' تفریع کے لئے ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب مخبر کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو حکم یا اپنے کو عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے تو مناسب یہ ہے کہ بقدر ضرورت ترکیب پر اکتفاء کرے یعنی اتنا ہی کلام کرے جس سے مخاطب کو فائدۃ الخبر یا لازم فائدۃ الخبر حاصل ہو جائے نہ تو اتنا کم کلام کرے کہ مخاطب کو فائدہ ہی حاصل نہ ہو اور نہ اسقدر کلام کرے کہ فائدہ سے زیادہ ہو جائے۔

حذرا عن اللغو. اگر کم یا زیادہ کلام کرتا ہے تو لغو ہوگا اس لغو سے بچتے ہوئے اتنا کلام کرے جتنا کی ضرورت ہے اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے پتہ چلے گا کہ اتنی ہی مقدار کی ضرورت ہے۔ اس سے کم یا زیادہ لغو ہوگا تو اس کا جواب فان کان خالی الذهن الخ سے دیا جا رہا ہے کہ اس کا پتہ مخاطب کی حالت سے چلے گا چنانچہ اگر مخاطب حکم سے یا حکم میں تردد سے خالی الذہن ہو یعنی وہ حکم مخاطب کے ذہن میں بالکل نہ ہو نہ تو اثبات میں اور نہ نفی میں اسی طرح اس حکم میں تردد بھی نہ ہو کہ یہ حکم واقع میں ہے یا نہیں ہے ایسے مخاطب سے متکلم جو کلام کرے گا وہ کلام موکدات حکم سے مستغنی ہوگا یعنی حکم میں تاکید پیدا کرنے والے الفاظ مثلاً۔ انّ اور لام تاکید وغیرہ نہیں لائے جائیں گے۔ کیوں کہ جب خالی الذہن ہوگا تو وہ حکم ذہن میں جاتے ہی بیٹھ جائے گا

تو تاکید کی کوئی ضرورت نہیں ہے تاکید لانا بے کار ہوگا اور اگر مخاطب حکم کے سلسلہ میں متردد ہو کہ یہ حکم واقع ہوا ہے یا نہیں۔ اور اس مخاطب کی حالت یہ ہو کہ اس حکم کے یقین کو طلب کرنے والا ہو تو اس وقت حکم کو مؤکد یعنی حرف تاکید سے تقویت دینا اور حرف تاکید لانا بہتر ہے تاکہ اس تاکید کی وجہ سے مخاطب کا تردد ختم ہو جائے اور حکم ذہن میں یقین کے ساتھ بیٹھ جائے۔ مثلاً زید کے قیام کے سلسلہ میں مخاطب خالی الذہن ہے اسی طرح تردد بھی نہیں ہے کہ زید قائم ہے یا قائم نہیں ہے تو متکلم اس مخاطب سے بلا تاکید زید قائم کہے گا اور اگر متردد ہو چاہ رہا ہو کہ زید کے قیام کے سلسلہ میں ہم کو یقین ہو جائے تو تاکید کے ساتھ ان زیدا قائم کہنا بہتر ہوگا۔

وان کان منکرا وجب توکیدہ بحسب الانکار. اور اگر مخاطب اس حکم سے انکار کر رہا ہو تو انکار کے اعتبار سے تاکید لانا واجب ہوگا۔ یعنی جس مضبوطی یا جس کمزوری کے ساتھ انکار ہوگا اسی مضبوطی اور کمزوری کے حساب سے تاکید لانا متکلم کے لئے واجب اور ضروری ہوگا، اب تک مخاطب کی تین حالتیں آئیں۔ (۱) مخاطب خالی الذہن ہو (۲) متردد فی الحکم اور طالب حکم ہو (۳) منکر للحکم ہو۔ مصنف نے پہلی اور دوسری کی مثال واضح ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔ البتہ ہم نے سہولت کے لئے دونوں کی مثالوں کو لکھ دیا ہے، تیسری کی مثال پیش کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں۔

کما قال اللّٰہ تعالیٰ حکایۃ عن رسل عیسیٰ الخ. اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے پہلی مرتبہ اپنے دو قاصد۔ یُولَس اور یحییٰ نامی شخص کو اہل انطاکیہ کے پاس تبلیغ دین کے لئے بھیجا تھا ان حضرات نے وہاں جا کر اہل انطاکیہ کو انجیل سنایا۔ اہل انطاکیہ نے ان دونوں کو جھٹلا دیا اور ان لوگوں نے جو سنایا تھا اس کا اہل انطاکیہ نے انکار کر دیا ان قاصدوں نے اپنے کلام میں۔ اِنّ اور جملہ اسمیہ جو تاکید کیلئے ہیں لا کر انا الیکم مرسلون کہا۔ دوسری مرتبہ ان دونوں کے ساتھ شمعون کو بھی لگا دیا اہل انطاکیہ نے دوسری مرتبہ اور شدت کے ساتھ انکار کیا چنانچہ ان لوگوں نے کہا ما انتم الا بشر مثلنا یہ پہلا انکار ہے۔ وما انزل الرحمٰن من شئی؟ دوسرا انکار ہے۔ ان انتم الا تکذبون تیسرا انکار، ان لوگوں کا یہ تینوں انکار اتنا قوی تھا جتنا چار انکار قوی ہوتا ہے۔ تو ان قاصدوں نے ان کے انکار کی قوت و مضبوطی کے اعتبار سے چار تاکید پہ مشتمل کلام ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون پیش کیا ایک تاکید ربنا دوسری انّ تیسری لام تاکید چوتھی جملہ اسمیہ ہے۔ معلوم ہوا کہ بحسب الانکار تاکید لائی جائے گی جیسا کہ اس واقعہ سے معلوم ہوا۔

وَيُسَمَّى الضَرْبُ الاولُ اِبْتدائياًو الثانى طَلَبِياًو الثا لثُ اِنكارِ ياً وَيُسَمّٰى اِخراجُ الكلامِ عليها اِخْراجاً على مُقتضَى الظاهرِ.

ترجمہ: اور پہلی قسم کا نام ابتدائی رکھا جاتا ہے اور دوسری کا طلبی اور تیسری کا انکاری اور ان (وجوہ) کے مطابق کلام کرنے کا نام۔ مقتضیٰ ظاہر کے مطابق کلام لانا۔ رکھا جاتا ہے۔

تشریح: مصنف کلام کرنے کے تین طریقے بیان کئے تھے۔ (۱) مخاطب کے حکم سے خالی الذہن ہونے کی صورت میں کلام غیر مؤکد لایا جائے گا۔ اس پہلی قسم کا نام ابتدائی ہے۔ (۲) مخاطب متردد فی الحکم اور طالب حکم ہو تو اس صورت میں کلام کو مؤکد لانا

بہتر ہوگا اس دوسری قسم کا نام طلبی ہے۔(۳) مخاطب حکم کا منکر ہو تو کلام کو تاکید کے ساتھ لانا واجب ہوگا۔اس تیسری قسم کا نام انکاری رکھا جاتا ہے۔

ویسمی اخراج الکلام علیها الخ. اس میں 'ھا' کا مرجع وجوہ مذکورہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر متکلم ان تینوں طریقوں کے مطابق کلام کرتا ہے تو ان طریقوں کے مطابق کلام کرنے کا نام۔ مقتضی ظاہر کے مطابق کلام کرنا۔ رکھا جاتا ہے۔یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ مقتضی ظاہر کے مطابق کلام ہے۔

نوٹ: اس سے پہلے مقتضی حال آیا تھا اور یہاں مقتضی ظاہر ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حال ایسے امر کو کہا جاتا ہے جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم اپنے کلام میں کسی خصوصیت اور نکتہ کی رعایت کرے خواہ وہ امر داعی واقع میں ثابت ہو یا واقع میں ثابت نہ ہو بلکہ متکلم کے نزدیک ثابت ہو۔ظاہر حال ایسے امر کو کہا جاتا ہے جو اس بات کا تقاضہ کرے کہ متکلم کلام میں کسی خصوصیت اور نکتہ کی رعایت کرے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ امر، واقع اور خارج میں پایا جاتا ہو۔

وَكَثِيرًا مَّا يُخْرَجُ عَلَى خِلَافِهِ فَيُجْعَلُ غيرُا لسائلِ كا لسَّائلِ اذاقُدِّمَ اليه مايَلُوحُ له بالْخَبَرِ فَيَسْتَشْرِفُ له اِسْتِشْرَا فَ الطالبِ الْمُتَرَدِّدِنحو ولا تُخاطِبْنِىْ فى الذين ظَلَمُوْا اِنَّهم مُغْرَقُوْنَ.

ترجمہ: بسا اوقات۔(کلام) اس (مقتضی ظاہر) کے خلاف لایا جاتا ہے چنانچہ غیر سائل کو سائل کی طرح کر دیا جاتا ہے جبکہ اس کے پاس ایسا کلام پیش کیا جائے جو اس (غیر سائل) کو اشارہ کرے خبر کی طرف پس وہ (مخاطب) انتظار کرنے لگے اس (خبر) کے طالب متردد کے انتظار کی طرح جیسے اور (اے نوح) مجھے مخاطب نہ بنا ان ظالموں کے سلسلہ میں بلاشبہ وہ غرق کا حکم کر دیئے گئے ہیں۔

تشریح: اگر متکلم ان مذکورہ تینوں طریقوں کے مطابق کلام کرتا ہے تو یہ مقتضی ظاہر کے مطابق کلام کرنا کہلاتا ہے۔یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ بسا اوقات خلاف مقتضی ظاہر کلام کیا جاتا ہے یعنی ظاہری تقاضا کے برعکس کلام کیا جاتا ہے۔اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مقتضی ظاہر کے خلاف کلام کرنے کی کیا شکل ہے؟ تو مصنف **فيجعل غير السائل كالسائل** سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وہ اس طور پر کہ غیر سائل کو سائل کی طرح کر دیا جاتا ہے یعنی ایسا مخاطب جو حکم سے اور حکم میں تردد سے خالی الذھن ہو اور حکم کا سائل اور طالب نہ ہو اس مخاطب کو حکم میں متردد اور حکم کے سائل کے مانند قرار دے کر اس کے سامنے تاکید کے ساتھ کلام پیش کیا جاتا ہے۔ملاحظہ فرمائیے! وہ مخاطب ظاہر میں متردد فی الحکم اور حکم کے یقین کو طلب کرنے والا نہیں ہے اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کے سامنے بلا تاکید کلام کیا جاتا ہے لیکن اس ظاہری تقاضا کے خلاف تاکید کے ساتھ کلام پیش کیا جاتا ہے اب سوال ہوتا ہے کہ مخاطب غیر سائل کو مخاطب سائل کے درجہ میں کب قرار دیا جاتا ہے۔مصنف نے **اذا قدم اليه ما يلوح الخ** سے اس کا جواب دیا ہے کہ غیر سائل کو سائل کے مانند اس وقت قرار دیا جاتا ہے جب، کہ غیر سائل کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کو کسی خبر کی طرف اشارہ کر رہا ہو اور جب کسی خبر کی طرف اشارہ ہوگا تو وہ مخاطب اس خبر کا انتظار کرنے لگے گا جیسے

طالب متردد انتظار کرتا ہے گویا یہ مخاطب اس خبر کے وقوع کے بارے میں متردد اور طالب یقین ہے۔ اور طالب متردد کے سامنے کلام تاکید کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے لہٰذا اس کے سامنے بھی تاکید کے ساتھ کلام پیش کیا جائے گا جیسے۔ **ولا تخاطبنی فی الذین ظلموا انھم مغرقون**. ترجمہ۔ اے نوح ان ظالموں کے بارے میں مجھ سے خطاب نہ کیجئے بلاشبہ وہ لوگ غرق ہونے کا حکم کردیئے گئے ہیں۔ اس آیت میں حضرت نوحؑ کو ظالم قوم سے عذاب ٹلنے کی سفارش سے منع کیا گیا ہے۔ اس سے اشارہ مل رہا ہے کہ ان لوگوں پر عذاب آنے والا ہے۔ آگے کہا **واصنع الفلک باعیننا**۔ ہماری نگرانی میں کشتی بنایئے۔ اس سے اشارہ ہو رہا ہے کہ وہ عذاب غرق آب ہونے کے قبیل سے ہے اب مخاطب حضرت نوحؑ کو تردد ہونے لگا کہ ان لوگوں پر عذاب غرق کا حکم لگے گا یا نہیں اور دل میں اس خبر و حکم کے یقین کا طالب ہو گئے اور جب متردد اور طالب ہو گئے تو ان کے سامنے تاکید کے ساتھ کلام **انھم مغرقون** پیش کیا گیا۔ دیکھئے **انھم مغرقون** خلاف مقتضی ظاہر کلام ہے کیوں کہ ظاہراً نوحؑ حکم میں متردد اور حکم کے طالب اور سائل نہیں تھے تو ان کے سامنے بلا تاکید کلام پیش کیا جاتا لیکن ایسا نہیں ہے۔

وغیرُ المُنکِرِ کَالْمُنکِرِ اذا لَاحَ علیه شیٌٔ من اِماراتِ الانکارِ نحوُ شِعْرٌ جاء شَقِیقٌ عارضاً رُمْحَه اِنَّ بنی عَمِّکَ فیھم رِماحٌ. والمُنکِرُ کغیرِ المنکرِ اذا کان معه ما اِنْ تَاَمَّلَه اِرْتَدَعَ نحو لا رَیْبَ فیه وھکذا اِعْتَباراتُ النفیِ.

ترجمہ: اور غیر منکر کو منکر کی طرح (کردیا جاتا ہے) جب اس (غیر منکر) پر انکار کی علامتوں میں سے کچھ (علامت) ظاہر ہو جیسے شعر شقیق (نامی شخص) آیا اپنے نیزہ کو عرض میں رکھے ہوئے۔ بلاشبہ تیرے چچا کے لڑکے کے پاس نیزے ہیں۔ اور منکر کو غیر منکر کی طرح (کردیا جاتا ہے) جبکہ اس (منکر) کے پاس وہ (دلائل وشواہد) ہوں کہ اگر وہ ان (دلائل وشواہد) میں غور کرے تو پھر جائے (اپنے انکار سے) جیسے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اور اسی (مثبت کی) طرح نفی کے اعتبارات ہیں۔

تشریح: **وغیر المنکر**. کا عطف پچھلی عبارت، **غیر السائل** پر ہے۔ تقدیری عبارت ہے **ویجعل غیر المنکر کالمنکر** یہاں سے خلاف مقتضی ظاہر ہی کی دوسری شکل پیش کی جارہی ہے، کہ غیر منکر مخاطب کو منکر کی طرح کردیا جاتا ہے یعنی ایسا مخاطب جو حکم سے انکار نہیں کر رہا ہے بلکہ حکم سے خالی الذھن ہے حکم کا سائل بھی نہیں ہے اس مخاطب کو حکم سے منکر کے مانند قرار دے دیا جاتا ہے اور پھر اس کے سامنے تاکید پہ مشتمل کلام پیش کیا جاتا ہے دیکھئے غیر منکر اور خالی الذہن ہونے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کے سامنے بلا تاکید کلام پیش کیا جاتا ہے لیکن تاکید کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے اسلئے یہ صورت بھی خلاف مقتضی ظاہر کلام لانے کی ہوئی، ہاں اس کو منکر قرار دیا گیا ہے تو منکر ہونا ایسا حال ہے جو تاکید کا تقاضا کرتا ہے اسلئے تاکید لانا مقتضی حال کے مطابق ہوا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ غیر منکر کو منکر کے مانند کب قرار دیا جاتا ہے تو اس کا جواب **اذا لاح علیه شیٔ من امارات الانکار** سے دیا ہے۔ کہ غیر منکر کو منکر کے مانند اس وقت قرار دیا جاتا ہے جبکہ غیر منکر مخاطب پر انکار کی علامتوں میں سے کوئی

علامت ظاہر ہو جیسے حجل بن نضلہ کا شعر جاء شقیق عارضا رمحه÷ان بنی عمک فیهم رماح۔ترجمہ: شقیق آیا اپنے نیزہ کو عرض میں رکھے ہوئے، بلاشبہ تیرے چچا کے لڑکے کے پاس نیزے ہیں، ملاحظہ کیجئے شقیق نامی شخص اپنے چچا کے لڑکے کے پاس نیزے ہونے کا منکر نہیں ہے تو اس کا تقاضایہ تھا کہ بنوعمک فیهم رماح. بلاتا کید کے کہا جاتا ہے لیکن شقیق کا اپنے نیزہ کو عرض میں رکھنا یعنی نیزہ کے رخ اور لمبائی کو بنوعم کی طرف نہ رکھنا بلکہ اس کی چوڑائی کو اسکی طرف رکھنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ شقیق اپنے بنوعم کے پاس نیزے ہونے کا منکر ہے کیونکہ اگر وہ منکر نہ ہوتا بلکہ جانتا کہ اس کے پاس نیزے ہیں تو وہ اپنے نیزے کی رخ بنوعم جو اس کے دشمن ہیں کی طرف رکھتا۔الغرض شقیق کا اپنے نیزہ کو عرض میں رکھنا انکار کی علامت ہے جو اس سے ظاہر ہورہی ہے اسی وجہ سے شاعر نے شقیق کو اپنے چچا کے لڑکے کے پاس نیزے ہونے سے منکر کے مانند قرار دیکر منکر کی طرح اسکے سامنے کلام موکد پیش کیا اور کہاان نبی عمک فیهم رماح۔اس میں انّ حرف تاکید ہے۔

والمنکر کغیر المنکر. اس کا بھی غیر السائل پر عطف ہے تقدیری عبارت ہے ویجعل المنکر کغیر المنکر یہاں سے خلاف مقتضی ظاہر کلام لانے کی تیسری شکل پیش کی گئی ہے کہ منکر کو غیر منکر کی طرح کر دیا جاتا ہے یعنی ایسا مخاطب جو حکم کا انکار کرنے والا ہو اس کو حکم سے انکار نہ کرنے والے کے مانند قرار دیکر اس کے سامنے کلام غیر مؤکد پیش کیا جاتا ہے ملاحظہ کیجئے! منکر ہونے کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا کہ اس کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا جاتا لیکن اس کے سامنے کلام غیر مؤکد پیش کیا جاتا ہے اور یہ ظاہری تقاضا کے خلاف ہے اسلئے یہ صورت بھی خلاف مقتضی ظاہر کلام پیش کرنے کی ہوئی لیکن اس کو غیر منکر کے مانند قرار دیا گیا ہے اور غیر منکر ہونا مخاطب کی ایسی حالت ہے جو عدم تاکید کا تقاضا کرتی ہے اسلئے بلاتاکید کلام لانا مقتضی حال کے مطابق ہوا۔

اذا کان معه ماان تامله ارتدع: معه میں 'ہ' ضمیر کا مرجع المنکر ہے اور اس کے بعد ما سے مراد دلائل وشواہد ہیں یہاں سے یہ بتلایا ہے کہ منکر للحکم کو غیر منکر للحکم کے مانند کب قرار دیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا کہ منکر کو غیر منکر اس وقت قرار دیا جاتا ہے جب کہ اس منکر کے پاس حکم کے پائے جانے پر ایسے دلائل وشواہد موجود ہوں کہ اگر وہ منکر مخاطب سنجیدگی کے ساتھ ان دلائل میں غور کرے تو اس کو اس حکم کا ہونا سمجھ میں آجائے یعنی وہ اپنے انکار سے باز آجائے۔جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: لاریب فیه کہ قرآن میں شبہ نہیں ہے اس آیت میں یہ حکم ہے کہ قرآن محل ریب نہیں ہے غور کیجئے! بہت سے مخاطبین قرآن کے عدم محل ریب ہونے کے منکر تھے اس انکار کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا کہ تاکید کے ساتھ انه لاریب فیه کہا جاتا لیکن ان منکرین کو غیر منکرین کے مانند قرار دیکر بلاتاکید لاریب فیه کہا گیا ہے ان منکرین کو غیر منکرین کے مانند اسلئے قرار دیا گیا ہے کہ ان منکرین حکم یعنی قرآن کے عدم محل ریب ہونے کے منکر کے پاس ایسے دلائل موجود تھے کہ اگر وہ ان دلائل میں غور کر لیتے تو قرآن کے عدم محل ریب ہونے کا انکار نہ کرتے۔مثلاً قرآن کا معجز ہونا قرآن کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسے صادق الامین آدمی کا پیش کرنا یہ ایسے دلائل ہیں کہ اگر وہ لوگ اس میں غور کر لیتے تو قرآن کے کلام الٰہی ہونے کا انکار نہ کرتے۔

وهکذا اعتبارات النفی. اور اسی طرح نفی کے اعتبارات ہیں یعنی یہ بات جو پیچھے آئی تھی کہ خالی الذہن کے

سامنے بلا تاکید کہنا اور متردد اور طالب حکم کے سامنے تاکید کالانا مستحسن ہے اور منکر حکم کے سامنے تاکید لانا واجب ہے یہ تینوں اعتبارات جس طرح کلام مثبت میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح یہ تینوں اعتبارات کلام منفی میں بھی جاری ہوتے ہیں چنانچہ خالی الذہن ہونے کے وقت مازیدقائم کہاجائے گا۔ یہ کلام منفی بلا تاکید ہے اور طالب متردد سے کہاجائے گا مازید بقائم یہ کلام منفی ہے جس میں (باء کے ساتھ) تاکید مستحسن ہے اور منکر سے کہاجائے گا واللہ مازیدبقائم یہ کلام منفی ہے جو وجوبی طور پر مؤکد ہے۔ اسی طرح کلام منفی میں بھی خلاف مقتضی ظاہر کلام لانا معتبر ہے جس طرح کلام مثبت میں خلاف مقتضی ظاہر کلام لانا معتبر ہے۔

ثم الاسنادُمنه حقيقةٌ عقليَّةٌ وهى اسنادُالفِعْلِ اومعناه الى ماهو له عندالمتكلمِ فى الظاهرِ كقولِ المؤمنِ اَنْبَتَ اللّٰهُ البَقْلَ وقَوْلِ الجاهلِ انبت الربيعُ البقلَ وقولِك جاء زيدٌ وانتَ تَعْلَمُ انه لم يَجِئْ.

ترجمہ: پھر اسناد اس (اسناد) میں سے بعض حقیقت عقلیہ ہے اور وہ (حقیقت عقلیہ) فعل یا اس (فعل) کے معنی کی اسناد کرنا ہے اس چیز کی طرف جس کے لئے وہ (فعل یا معنی فعل) ثابت ہے متکلم کے نزدیک ظاہر میں جیسے مومن کا قول اللہ نے سبزہ اگایا اور (جیسے) جاہل کا قول موسم بہار نے سبزہ اُگایا اور (جیسے) تیرا قول زید آیا حالانکہ تو (خاص طور پر) جانتا ہے کہ وہ (زید) نہیں آیا۔

تشریح: او معناہ میں ضمیر کا مرجع فعل ہے عبارت ہوگی او معنی الفعل معنی فعل سے مراد، مصدر، اسم فاعل، صفت مشبہ، اسم تفصیل اور ظرف ہیں، الی ماھو لہ میں ما سے مراد شئی ہے، ھو کا مرجع فعل اور معنی فعل ہے، لہ، میں ہ ضمیر کا مرجع ما ہے۔ ''عندالمتکلم'' سے مراد متکلم کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے، فی الظاہر سے متکلم کا ظاہر حال مراد ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اسناد خواہ انشائی ہو یا اخباری ان میں سے بعض حقیقت عقلیہ ہے اور بعض مجاز عقلی یعنی مطلق اسناد کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت عقلیہ (۲) مجاز عقلی۔

وھی اسناد الفعل او معناہ الخ یہاں سے حقیقت عقلیہ کی تعریف کی گئی ہے حقیقت عقلیہ کہتے ہیں کہ فعل یا معنی فعل کی اسناد کی جائے اس چیز کی طرف جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل ثابت ہے یاد رہے! فعل معروف، فاعل کے لئے اور فعل مجہول مفعول بہ کے لئے ثابت اور قائم ہوتا ہے جیسے ''ضَرَبَ زیدٌ عمراً'' اس میں ضرب فعل زید فاعل کے ساتھ قائم ہے اور جیسے ضُرِبَ عمرو اس میں ضُرِبَ عمرو مفعول بہ کے ساتھ قائم ہے۔

ماھو لہ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل اس شئی کے لئے واقع میں بھی اور اعتقاد متکلم میں بھی ثابت ہو دوسرا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل یا معنی فعل اس شی کے لئے صرف واقع میں ثابت ہو اعتقاد متکلم میں ثابت نہ ہو، اس دوسرے مطلب کے اعتبار سے اعتقاد متکلم کے مطابق ہونا نکل گیا۔

عند المتکلم اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل یا معنی فعل اس شی کے لئے صرف متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو واقع میں

ثابت نہ ہو، اس عند المتکلم کی قید سے اعتقاد متکلم کے مطابق ہونا داخل ہو گیا۔

فی الظاهر یعنی متکلم کا ظاہر حال یہ بتلا رہا ہو کہ فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد اس شی کی طرف ہے جس کے لئے وہ فعل یا معنیٰ فعل ثابت اور قائم ہے اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ وہ فعل یا معنیٰ فعل اس چیز کے لئے واقع اور اعتقاد متکلم دونوں میں ثابت نہ ہو اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ صرف واقع میں ثابت ہو اعتقاد متکلم میں ثابت نہ ہو، اس تفصیل میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ حقیقت عقلیہ کی چار شکلیں ہیں۔ (۱) فعل یا معنیٰ فعل کی اس چیز کی طرف اسناد ہو جس کے لئے وہ فعل یا معنیٰ فعل واقع اور اعتقاد متکلم دونوں میں ثابت ہو جیسے مومن کا قول انبت اللـه البقل اس میں انبت فعل کی اسناد اللہ کی طرف ہے اور اللہ کے لئے انبات واقع اور اعتقاد متکلم دونوں میں ثابت ہے۔ (۲) فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد اس چیز کی طرف ہو جس کے لئے وہ فعل یا معنیٰ فعل صرف اعتقاد متکلم میں ثابت ہو، جیسے جاہل یعنی کافر کا قول انبت الربیع البقل اس میں انبات کی اسناد الربیع کی طرف صرف اعتقاد متکلم میں ثابت ہے واقع میں ثابت نہیں ہے۔ (۳) فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد اس شی کی طرف ہو جس کے لئے وہ صرف واقع میں ثابت ہو اعتقاد متکلم میں ثابت نہ ہو، جیسے معتزلی اس مخاطب سے جو اس کے اعتقاد سے واقف نہیں ہے اپنا اعتقاد چھپاتے ہوئے کہے خَلَقَ اللـهُ الْاَفْعَالَ كُلَّها اللہ نے تمام افعال کو پیدا کیا، اس میں تمام افعال کے خلق کی اسناد اللہ کی طرف صرف واقع میں ثابت ہے اعتقاد متکلم میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ معتزلی اللہ تعالیٰ کو تمام افعال کا خالق نہیں مانتا ہے بلکہ صرف بندہ کے افعال غیر اختیاریہ کا خالق مانتا ہے رہے بندہ کے افعال اختیاریہ تو ان کا خالق بندہ ہی کو مانتا ہے، یہ تیسری شکل قلیل الوجود ہے اس لئے اس کی مثال مصنف نے چھوڑ دی ہے۔ (۴) فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد اس چیز کی طرف ہو جس کے لئے وہ واقع اور اعتقاد متکلم دونوں میں ثابت نہ ہو، جیسے تیرا قول جاء زید حالانکہ خاص طور پر تو جانتا ہے کہ زید نہیں آیا ہے اس میں مجی کی اسناد زید کی طرف واقع اور اعتقاد متکلم دونوں میں ثابت نہیں ہے کیونکہ زید نہ تو واقع میں آیا ہے اور نہ اعتقاد متکلم میں۔

الغرض حقیقت عقلیہ کہتے ہیں کہ فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد اس شی کی طرف ہو جس کے لئے وہ فعل یا معنیٰ فعل ثابت ہو متکلم کے اعتقاد کے مطابق، متکلم کے ظاہر حال میں۔

ومنه مَجازٌ عَقْلِيٌّ وهو اسنادُ ہ الی مُلَا بسٍ له غیرُ ماهو له بتَأوُّلٍ.

ترجمه: اور اس (اسناد) میں سے بعض مجاز عقلی ہے اور وہ اس (فعل یا معنیٰ فعل) کی نسبت کرنا ہے قرینہ کے ساتھ اس (فعل یا معنیٰ فعل) کے ملابس کی طرف درانحالیکہ وہ غیر ہو اس (ملابس) کا جس کے لئے وہ (فعل یا معنیٰ فعل) ثابت ہے۔

تشریح: اسناد کی پہلی قسم حقیقت عقلیہ کا بیان اوپر آچکا ہے یہاں سے اسناد کی دوسری قسم مجاز عقلی کو بیان کیا جا رہا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اسناد میں سے بعض مجاز عقلی ہے، مجاز عقلی کہتے ہیں کہ فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد ایسے ملابس اور متعلق کی طرف کی جائے جو ملابس غیر ہو اس ملابس کا جس کے لئے وہ فعل یا معنیٰ فعل ثابت ہے قرینہ کے ساتھ، یعنی اس بات پر قرینہ ہونا چاہئے کہ فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد فعل یا معنیٰ فعل کے ایسے ملابس کی طرف ہے جو ملابس غیر ہے اس ملابس کا جس کے لئے وہ فعل یا معنیٰ فعل ثابت

اور قائم ہے، غیر ما ہولہ کی طرف اسناد کی شکل یہ ہے کہ فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ کی طرف اور فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کے علاوہ کے طرف ہو، فعل معروف کی اسناد اگر فاعل کی طرف یا فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کی طرف ہو تو اس وقت مجاز عقلی نہیں ہوگا بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی، جیسا کہ اوپر آ چکا ہے۔

ولـه مُلَابَسَاتٌ شَتّٰی یُلَابِسُ الفاعلَ والمفعولَ به والمصدرَ والزمانَ والمکانَ والسببَ فاسنادُہ الی الفاعلِ اوالمفعولِ به اذا کان مَبْنِیًّاله حقیقةٌ کمامَرَّ والی غیرِهما للمُلَابَسَةِ مجازٌ کقولِهم عیشةٌ راضیةٌ، وسیلٌ مُفْعَمٌ، وشِعْرٌ شاعرٌ. ونهارُہ صائمٌ ونهرٌ جارٍ. وبَنَی الامیرُ المدینةَ.

ترجمہ: اور اس (فعل) کے لئے مختلف متعلقات ہیں (چنانچہ وہ فعل) ملابس ہوتا ہے فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان، اور سبب کو پس اس (فعل) کی اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف جبکہ (وہ فعل) اس (فاعل یا مفعول بہ) کے لئے مبنی ہو، حقیقت (عقلیہ) ہے، جیسا کہ (اس کی مثالیں) گذر چکیں اور (اس کی اسناد) ان دونوں (فاعل مفعول بہ) کے علاوہ کی طرف تعلق کی وجہ سے مجاز (عقلی) ہے جیسے ان کا قول پسندیدہ زندگی۔ بھرا ہوا سیلاب۔ شعر شاعر۔ اس کا دن روزہ دار ہے۔ بہتی نہر۔ اور بادشاہ نے شہر بنایا۔

تشریح: یہاں سے مصنف حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی دونوں کی تفصیل اور تحقیق پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ فعل کے متعلقات مختلف ہیں، یعنی فعل مختلف چیزوں سے تعلق رکھتا ہے، وہ مختلف متعلقات چھ ہیں چنانچہ فعل، فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب سے تعلق رکھتا ہے۔

فاسناده الی الفاعل الخ فعل کی اسناد فاعل کی طرف جبکہ وہ فعل مبنی للفاعل یعنی فعل معروف ہو اور فعل کی اسناد مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ فعل مبنی للمفعول یعنی فعل مجہول ہو، حقیقت عقلیہ ہوگی، یعنی فعل معروف کی اسناد فاعل کی طرف اور فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کی طرف حقیقت عقلیہ ہے۔

والی غیرهما للملابسة مجاز. اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف اسناد کرنا فعل کی مشابہت کی وجہ سے مجاز ہے، یعنی فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ مفعول بہ یا مصدر، یا زمان یا مکان یا سبب کی طرف کرنا اور فعل مجہول کی اسناد کرنا مفعول بہ کے علاوہ، فاعل یا مصدر یا زمان یا مکان یا سبب کی طرف مجاز عقلی ہے، اور غیر فاعل اور غیر مفعول بہ کی طرف نسبت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ غیر فاعل، اور غیر مفعول بہ مشابہ اور ملا ہوا ہوتا ہے فاعل اور مفعول بہ سے اس بات میں کہ فعل معروف جس طرح فاعل کے ملابس ہے اور فعل مجہول مفعول بہ کے ملابس ہے اسی طرح یہ فعل معروف غیر فاعل اور فعل مجہول غیر مفعول بہ کے بھی ملابس ہے۔ جیسے ان کا ن قول۔ **عیشة راضیة**۔ پسندیدہ زندگی، اس میں **راضیہ** صیغۂ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا **راضیہ** فعل معروف کے حکم میں ہوا اس **راضیہ** فعل معروف کی اسناد اس ضمیر کی طرف ہو رہی ہے جو اس میں مضمر اور **عیشة** کی طرف راجع ہے اور **عیشة** یعنی زندگی مفعول بہ ہے کیونکہ زندگی راضی نہیں ہوتی راضی تو

صاحب زندگی ہوتا ہے زندگی تو مرضیہ (صیغہ اسم مفعول) ہوتی ہے گویا راضیہ فعل معروف کی اسناد عیشۃ مفعول بہ کی طرف ہے اور فعل معروف کی اسناد مفعول بہ کی طرف مجاز عقلی کہلاتی ہے۔لہٰذا یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوئی۔اور جیسے سیل مفعم بھرا ہوا سیلاب اس میں مفعم صیغہ اسم مفعول ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا مفعم فعل مجہول ہوا۔کی اسناد اس ضمیر کی طرف ہے جو مفعم میں مستتر ہے اور سیل کی طرف راجع ہے اور سیل صیغہ اسم فاعل ہے کیوں کہ سیل یعنی سیلاب بھرنے والا ہوتا ہے نہ کہ بھرا ہوا۔بھرا ہوا تو وہ مکان ہوتا ہے جہاں سیلاب ہوتا ہے کہا جاتا ہے افعم السیل الوادی ،سیلاب نے وادی کو بھر دیا۔

الغرض مفعم فعل مجہول کی اسناد سیل اسم فاعل کی طرف اسناد مجازی اور مجاز عقلی ہے اور جیسے شعر شاعر اس میں شاعر صیغہ اسم فاعل بحکم فعل معروف ہے۔جس کی اسناد اس میں مستتر ضمیر کی طرف ہے جو ضمیر شعر مصدر کی طرف لوٹ رہی ہے اور فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ مصدر کی طرف مجاز عقلی کہلاتی ہے لہٰذا شاعر کی اسناد شعر کی طرف مجاز عقلی ہے۔اور جیسے نہارہ صائم اس کا دن روزہ دار ہے صائم صیغہ اسم فاعل بحکم فعل معروف ہے۔جس کی اسناد اس ضمیر کی طرف ہے جو صائم میں مستتر ہے اور نہار کی طرف لوٹ رہی ہے اور نہار فاعل نہیں ہے بلکہ زمانہ ہے فاعل تو صاحب نہار ہیں کیوں کہ روزہ دار دن نہیں ہوتا ہے بلکہ دن والا آدمی ہوتا ہے تو صائم کی اسناد غیر فاعل یعنی زمانہ کی طرف ہے اور فعل معروف کی اسناد زمانہ کی طرف مجاز عقلی ہوتی ہے لہٰذا صیام کی اسناد نہار کی طرف مجاز عقلی ہے۔اور جیسے نہر جار بہتی نہر جار صیغہ اسم فاعل بحکم فعل معروف کی اسناد اس میں ضمیر مستتر کی طرف ہے۔جو نہر کی طرف راجع ہے اور نہر مکان ہے فاعل نہیں ہے کیوں کہ نہر جاری نہیں ہوتی بلکہ جاری ہونے کی جگہ ہوتی ہے جاری تو پانی ہوتا ہے اور مکان کی طرف اسناد مجاز عقلی کہلاتی ہے لہٰذا جار کی اسناد نہر کی طرف مجاز عقلی ہے۔

اور جیسے بنی الامیر المدینۃ بادشاہ نے شہر بنایا اس میں بناء فعل معروف کی اسناد امیر کی طرف ہے اور امیر بناء کا فاعل نہیں ہے امیر تو بناء کا حکم کرنے والا اور بناء کا سبب ہوتا ہے بناء کا فاعل تو معمار ہوتا ہے گویا بناء فعل معروف کی اسناد امیر سبب کی طرف ہے اور سبب کی طرف اسناد مجاز عقلی ہوتی ہے لہٰذا بناء کی امیر کی طرف اسناد مجاز عقلی ہے۔

وقولُنا بتاوُّلٍ يُخرِجُ نَحوَمَامَرَّمن قولِ الجاهلِ ولهذا لم يُحمَلُ نحوُقولِه شِعرٌ. اَشابَ الصغيرَ وافنَى الكبيرَ ÷ كَرُّالغَداةِ ومَرُّالعَشِيِّ على المجازِ مالم يُعلمُ اويُظَنَّ اَنَّ قائلَه لم يَعتَقِدْظاهِرَه كما اُستُدِلَّ على اَنَّ اسنادَمَيَّزَفى قولِ اَبِى النَّجمِ شعرٌ مَيَّزَعنه قُنزَعاًعن قُنزَعٍ ÷ جَذبُ الليالى اِبطَئِ اواِسرَعِى مجازٌبقوله عقيبَه ع افناه قيلُ اللّهِ للشمس اَطلُعِى.

ترجمہ: اور ہمارا قول بتاول نکال دیتا ہے اس جیسی (عبارت) کو جو گذر گئی یعنی جاہل کے قول (انبت الربیع البقل) کو (مجاز ہونے سے) اور اسی وجہ سے محمول نہیں کیا جائے گا اس کے قول شعر۔ بچے کو بوڑھا اور بوڑھے کو فنا کر دیا صبح وشام کے گذرنے نے۔ جیسے کو مجاز پر جب تک جان نہ لیا جائے یا گمان (غالب) نہ

ہو جائے کہ اس (شعر) کا کہنے والا اس کے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے جیسا کہ استدلال کیا گیا ہے اس پر کہ میز کی اسناد ابوالنجم کے قول میں شعر: جدا کر دیا اس (سر) سے بالوں کے گچھ کو راتوں کے گذرنے نے اب تو جلدی کر یا دیر۔ مجاز ہے اس (ابوالنجم) کے اس قول سے جو اس کے بعد ہے مصرعہ اس (ابوالنجم) کو فنا کر دیا اللہ کا سورج سے کہنے نے کہ تو طلوع ہو جا۔

تشریح: فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد اس چیز کی طرف جس کے لئے وہ فعل یا معنیٰ فعل ثابت اور مبنی ہے ماھو لہ کی طرف اسناد کرنا کہلاتا ہے اور فعل یا معنیٰ فعل کی اسناد کرنا اس کے ایسے ملابس کی طرف جو غیر ہو اس کا جس کے لئے وہ ثابت ہے۔ غیر ماھو لہ کی طرف اسناد کرنا کہلاتا ہے۔ اب مصنف کی عبارت حل کیجئے مصنف نے مجاز عقلی کی تعریف میں کہا تھا کہ غیر ماھو لہ کی طرف اسناد ہونے پر قرینہ ہونا ضروری ہے چنانچہ انہوں نے بتاول کی قید لگائی تھی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز کی تعریف میں ہمارا قول بتاول یعنی قرینہ کی شرط اس جیسے قول کو جو گذر گیا یعنی جاہل کا قول انبت الربیع البقل کو مجاز ہونے سے نکال دیتا ہے کیونکہ انبت الربیع البقل میں غیر ماھو لہ کی طرف اسناد ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہے جبکہ مجاز ہونے کے لئے قرینہ ضروری ہے۔ اگر کافر متکلم اس ظاہری اسناد کا اعتقاد نہ رکھتا تو یہ اعتقاد نہ رکھنا قرینہ ہوتا غیر ماھو لہ کی طرف اسناد ہونے پر۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ کافر تو ربیع کو ماھو لہ سمجھتا ہے انبات کے لئے گویا وہ اپنے اعتقاد میں ماھو لہ کی طرف اسناد کر رہا ہے اور ماھو لہ کی طرف اسناد حقیقت عقلیہ ہے لہٰذا انبت الربیع القبل مجاز عقلی سے نکل گیا اور حقیقت عقلیہ میں داخل ہو گیا۔

ولهٰذالم يحمل نحو قوله شعر اشاب الصغير الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے مجاز سے نکل گیا ہے۔ شاعر کا شعر اشاب الصغير وافنى الكبير ÷ كر الغداة ومر العشى. کو مجاز پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے جب تک کہ اس شعر کے کہنے والے کے بارے میں یہ جان نہ لیا جائے یا گمان غالب نہ کر لیا جائے کہ وہ اس شعر میں ظاہری اسناد کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یعنی اس شعر کے کہنے والے کے بارے میں اگر پتہ چل جائے کہ وہ اشاب اور افنی کی کر الغداة اور مر العشی کی طرف اسناد ظاہری کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے تو پھر شعر مجاز پر محمول ہو گا کیونکہ ظاہری اسناد کا اعتقاد نہ رکھنا قرینہ ہو گا غیر ماھو لہ کی طرف اسناد کرنے پر اور اگر یہ پتہ چل جائے کہ وہ اس ظاہری اسناد کا اعتقاد رکھتا ہے تو پھر یہ شعر مجاز کے قبیل سے نہیں ہو گا کیونکہ پھر اس وقت غیر ماھو لہ کی طرف اسناد نہیں ہو گی بلکہ متکلم کے اعتقاد میں ماھو لہ کی طرف اسناد ہو گی جیسا کہ ابوالنجم کے قول شعر میز عنه قنزعا عن قنزع ÷ جذب الليالى ابطئ او اسرعى. میں میز کی جذب اللیالی کی طرف اسناد ظاہری مردانہ ہونے پر اس کے قول سے استدلال کیا گیا ہے جو اس شعر کے بعد ہے۔ یعنی افناه قيل الله للشمس اطلعى استدلال اسطرح ہے کہ اس میں افناء کی اسناد قیل اللہ کی طرف ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ابوالنجم مومن ہے اور میز کی جذب اللیالی کی طرف اسناد ظاہری کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔

لہٰذا میز کی اسناد غیر ماھو لہ کی طرف ہوئی اور ظاہری اسناد کا اعتقاد نہ رکھنا قرینہ ہوا غیر ماھو لہ کی طرف اسناد ہونے پر۔

وَاقسامه اربعةٌ لِاَنَّ طَرَفَیْه اِمَّاحقیقتانِ نحوُاَنْبَتَ الربیعُ البَقْلَ اومجازانِ نحوُاَحْیَ الارضَ شَبابُ الزمانِ اومُختلفتانِ نحوانبت البقلَ شبابُ الزمانِ اواحی الارضَ الربیعُ.

ترجمہ: اوراس کی چار قسمیں ہیں اس لئے کہ اس کی دونوں طرفیں یاتو حقیقت ہونگی جیسے موسم بہار نے سبزہ اگایایا(اس کی دونوں طرفیں) مجاز ہونگی جیسے شباب زمان نے زمین کوزندہ کیایا(اس کی دونوں طرفیں) مختلف ہونگی جیسے شباب زمان نے سبزہ اگایایاموسم بہار نے زمین کوزندہ کیا۔

تشریح: یہ اصطلاح یادرکھئے کہ اگرلفظ اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے جس معنی کے لئے وہ لفظ مقرر گیاہے تواس معنی کومعنی حقیقی کہاجائے گااوراگراس معنی کے علاوہ معنی میں استعمال کیا گیاہے تواس معنی کومعنی مجازی اورمعنی غیر موضوع لہ کہاجائے گااب عبارت کوسمجھئے! مصنف فرماتے ہیں کہ مجازعقلی کی دونوں طرفیں یعنی منداورمندالیہ معنی حقیقی اورمعنی مجازی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے چارقسموں پر ہیں۔(۱) مجازعقلی کی دونوں طرفیں معنی حقیقی میں استعمال ہوں جیسے مومن کاقول انبت الربیع البقل مجازعقلی ہے قرینہ یہ ہے کہ متکلم موحد ہے اس کی ظاہری اسناد کا اعتقادنہیں رکھتا ہے۔اس کی پہلی طرف انبات مند ہے اوردوسری طرف ربیع مندالیہ ہےاور یہ دونوں حقیقی معنی میں مستعمل ہیں انبات کامعنی حقیقی اگانا الربیع کامعنی حقیقی موسم بہار اوردونوں کے یہی معنی مراد ہے۔(۲) مجازعقلی کی دونوں طرفیں یعنی مند، مندالیہ معنی مجازی میں مستعمل ہوں جیسے موحد کاقول ''احی الارض شباب الزمان'' احیاء کے معنی حقیقی اعطاء حیات کے ہیں اورمعنی مجازی۔ زمین میں قوی نامیہ کاابھارنا۔ شباب الزمان کامعنی حقیقی ہے حیوان کاایسے زمانہ میں ہوناجس میں اس کی طبعی حرارت جوان اور مشتعل ہواورمعنی مجازی ہے زمین کی قوی نامیہ کازیادہ ہونا۔احی الارض شباب الزمان کا قائل موحد ہے اسلئے اس میں منداحیاء کی اسنادشباب الزمان کی طرف غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہےاور یہ مجازعقلی کے قبیل ہے اس قول میں مند، مندالیہ دونوں معنی مجازی میں مستعمل ہیں۔(۳) مجازعقلی کی دونوں طرفین مختلف ہوں مختلف ہونے کی دوشکلیں ہیں۔(۱) مندمعنی حقیقی اورمندالیہ معنی مجازی میں مستعمل ہوجیسے موحد کاقول انبت البقل شباب الزمان اس کا قائل موحد ہونے کی وجہ سے ظاہری اسناد کااعتقادنہیں رکھتا ہےاور یہ اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے لہٰذا یہ مجازعقلی ہے۔اس میں مندمعنی حقیقی (اگانا) میں اورمندالیہ معنی مجازی(زمین کی قومی نامیہ کی زیادتی) میں مستعمل ہیں۔(۲) مندمعنی مجازی میں اورمندالیہ معنی حقیقی میں مستعمل ہوں جیسے ''احی الارض الربیع'' اس کابھی قائل موحد ہے اسلئے یہ قول مجازعقلی کے قبیل سے ہے اس میں احیاء مندمعنی مجازی اورالربیع مندالیہ معنی حقیقی میں مستعمل ہیں۔

وهوفی القرآن کثیرٌواذاتُلِیَتْ علیهم آیاته زَادَتْهُمْ اِیْمَاناً یُذَبِّحُ اَبْنَائَهُمْ، یَنْزِعُ عنهما لِبَاسَهُمَا، یَوْماًیَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْباً، اَخْرجتِ الارضُ اَثْقَالَهَا، وغیرُمختصٍّ بالخبرِبل یَجْرِیْ فی الانشاءِ نحوُیاهامانُ ابْنِ لِیْ صَرْحاً.

ترجمہ: اور وہ (مجاز عقلی) قرآن میں بہت ہے۔ اور جب ان کے سامنے ان کی آیتوں کی تلاوت کی جاتی ہے تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ کر دیتی ہیں۔ وہ (فرعون) ان کے لڑکوں کو ذبح کرتا ہے۔ وہ (شیطان) ان دونوں سے ان دونوں کے لباس کو اتار رہا ہے، ایسے دن جو بچوں کو بوڑھا کر دیگا، زمین اپنے بوجھوں کو نکال دیگی، اور وہ خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے جیسے اے ہامان میرے لئے محل بناؤ۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے لیکن یہ مراد نہیں ہے کہ حقیقت عقلیہ کے مقابلہ میں مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ فی نفسہ کثیر ہے۔ مصنف قرآن سے مجاز عقلی کی چند مثالیں پیش کر رہے ہیں "واذاتلیت علیہ آیاته زادتهم ایمانا" اس آیت میں زیادت کی اسناد آیات کی طرف سبب کی طرف اسناد ہے کیونکہ آیات عادۃً زیادتی ایمان کا سبب بنتی ہیں ورنہ زیادت کا ماھو له الله تعالى ہے۔ اور سبب کی طرف اسناد مجاز عقلی ہوتی ہے لہٰذا یہ آیت مجاز عقلی کے قبیل سے ہے۔ "یذبح ابنائهم" تذبیح کا ماھو له فوج فرعون ہے تذبیح کی اسناد فرعون کی طرف مجاز عقلی ہے کیونکہ فرعون تذبیح کا سبب ہے۔ ینزع عنهما لباسهما اس میں نزع کی اسناد۔ ابلیس کی طرف ہے جو نزع کا غیر ماھو له ہے کیونکہ ابلیس نے آدم وحواء سے لباس کو نہیں اتارا البتہ ابلیس نزع کا سبب ہے اور سبب کی طرف اسناد مجاز عقلی ہوتی ہے لہٰذا یہ آیت مجاز عقلی سے ہوئی نزع کا ماھو له الله تعالى ہے کیونکہ اللہ نے ہی ان دونوں سے لباس کو اتارا تھا۔

یوما یجعل الولدان شیبا. اس میں یجعل فعل کی اسناد یوم زمان کی طرف ہے اور زمان کی طرف اسناد مجاز عقلی کہلاتی ہے لہٰذا یہ آیت مجاز عقلی کے قبیل سے ہے۔ "واخرجت الارض اثقالها" اس میں اخراج کی اسناد زمین یعنی مکان کی طرف ہے اور مکان کی طرف فعل کی اسناد مجاز عقلی ہوتی ہے لہٰذا یہ آیت مجاز عقلی کے قبیل سے ہے، اخراج کا ماھو له الله تعالى ہے۔

وغیر مختص بالخبر بل یجری فی الانشاء. مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے در حقیقت یہ عبارت ایک وہم کا جواب ہے۔ وہم یہ ہے کہ مجاز عقلی کی بحث کو احوال الاسناد الخبری کی بحث کے تحت ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجاز عقلی صرف خبر ہی میں جاری ہوتا ہے اس وہم کا جواب دیا ہے کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے۔

انشاء میں مجاز عقلی کی مثال "یاھامان ابن لی صرحا" اس آیت میں بنا کی اسناد ھامان کی طرف ہے جو معماروں کو بناء کا حکم کرنے والا ہے تو ہامان بناء کا سبب ہوا اور سبب کی طرف اسناد مجاز عقلی ہوتی ہے لہٰذا یہ آیت مجاز عقلی کے قبیل سے ہوئی۔ بناء کا ماہولہ معمار ہے، ابن صیغہ امر باب انشاء سے ہے اسلئے یہ آیت انشاء میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہوئی۔

ولابُدَّلَه مِن قرینةٍ لفظِیَّةٍ کمامَرَّ اومعنویةٍ کَاِستِحَالَةِ قیامِ المسندِبِالمذکورِ عقلاً کقولِک مُحَبَّتُک جاءَتْ بی الیکَ اوعادةً نحوهَزَمَ الامیرُالجُندَوصُدُورِه عن المُوَحِّدِفی مثلِ اشابَ الصغیرَ.

ترجمہ: اور اس (مجاز عقلی) کے لئے قرینہ ہونا ضروری ہے لفظیہ ہو جیسا کہ گذر گیا یا معنویہ ہو جیسے مذکور

(مسندالیہ) کے ساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا عقلا ہو جیسے تیرا قول تیری محبت مجھ کو تجھ تک لے آئی یا عادۃً ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی اور اس کا موحد سے صادر ہونا اشاب الصغیر جیسی (عبارت) میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو یہ بتلائے کہ اس کلام میں اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے اور قرینہ کا ہونا ضروری اسلئے ہے کہ جس وقت قرینہ نہیں ہوتا ہے اس وقت ذہن اس طرف بھاگتا ہے کہ اسناد ماھولہ کی طرف ہے حالانکہ اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہوتی ہے جب قرینہ ہوگا تو وہ قرینہ ذہن کو ماھولہ کی طرف منتقل ہونے سے روکے گا اور یہ بتلائے گا کہ یہ اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے ماھولہ کی طرف نہیں ہے۔

الغرض مجاز عقلی کے لئے قرینہ ضروری ہے اب وہ قرینہ کبھی تو لفظیہ ہوگا یعنی وہ قرینہ لفظوں میں مذکور ہوگا مثلا مجاز عقلی کی مثال پیچھے آئی ہے۔

میز عنه قنزعا عن قنزع ÷ جذب الليالي ابطئ او اسرعي

اس میں میز کی غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہونے پر اسی شاعر کا اگلا مصرعہ جو لفظوں میں مذکور ہے دلالت کر رہا ہے، وہ مصرعہ یہ ہے "افناه قيل الله للشمس اطلعي" اس کی تفصیل آچکی ہے۔ یا وہ قرینہ معنویہ ہو۔ قرینہ معنویہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ قرینہ لفظوں میں مذکور نہ ہو بلکہ معنوی ہو قرینہ معنویہ کی چند صورتیں ہیں جو بالتفصیل مندرجہ ذیل ہیں۔

كاستحالة قيام المسند بالمذكور عقلا. بالمذکور سے مراد مسندالیہ ہے قرینہ معنویہ کی ایک شکل یہ ہے کہ مسند کا قیام مسندالیہ کے ساتھ عقلا محال ہو۔ جیسے تیرا قول "محبتک جاء ت بی الیک" اس میں مجیئ کی اسناد محبت کی طرف ہے جو غیر ماھولہ ہے اور اس کے غیر ماھولہ ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ محبت کے ساتھ جاء ت یعنی مجیئ کا قیام عقلاً محال ہے۔ لہٰذا محبتک جاء ت بی الیک، غیر ماھولہ کی طرف مسند ہونے کی وجہ سے مجاز عقلی کے قبیل سے ہے اور مجاز عقلی ہونے پر قرینہ معنویہ بھی موجود ہے یعنی محبت مسندالیہ کے ساتھ مجیئ مسند کے قیام کا عقلاً محال، ہونا یا مسند کا مسندالیہ کے ساتھ قیام عادۃً محال ہو۔ جیسے هزم الامير الجند اس میں هزم مسند کی اسناد الامیر مسندالیہ کی طرف ہے جو کہ غیر ماھولہ ہے اور الامیر، غیر ماھولہ اسلئے ہے کہ امیر تنہا لشکر کو شکست عادۃً نہیں دے سکتا اگرچہ عقلا ممکن ہے یہاں غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہونے پر قرینہ مسند کے قیام کا مسندالیہ کے ساتھ عادۃً محال ہونا ہے۔

وصدوره عن الموحد. قرینہ معنویہ کی ایک شکل یہ ہے کہ کلام مؤمن موحد سے صادر ہو مثلا اشاب الصغير الخ اس شعر میں اسناد مجازی ہے یعنی یہ شعر مجاز عقلی کے قبیل سے ہے اور مجاز عقلی ہونے پر قرینہ معنویہ بھی ہے یعنی اس شعر کا موحد سے صادر ہونا۔

ومعرفةُ حقيقته اِمَّا ظاهرةٌ كمافي قوله تعالى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ اى فما ربحوا في تجارتهم واِمَّا خَفِيَّةٌ كمافي قولكَ سَرَّتْنِى رُؤْيَتُكَ اى سَرَّنِىَ اللّٰهُ عند رُويَتِكَ وقوله شِعْرٌ. يزيدك وجهه حسنا ÷ اذا ما زدته نظرا

ترجمہ: اور اس کی حقیقت کی معرفت یا تو ظاہر ہوگی جیسا کہ اللہ کے قول میں ہے ان کی تجارت نے نفع نہیں دیا یعنی ان لوگوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا یا خفی ہوگی جیسا کہ تیرے قول میں۔ مجھ کو تیری رویت نے خوش کر دیا یعنی اللہ نے مجھ کو تیری رویت کے وقت خوش کر دیا۔ اور (جیسا کہ) اس کے قول میں شعر۔ اس کا چہرہ تیرے اندر حسن زیادہ کر دیگا جب تو اس میں نظر کو زیادہ کریگا۔

تشریح: جب کلام مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگا یعنی جب فعل یا معنی فعل کی اسناد غیر ماھو لہ کی طرف ہوگی تو ضروری ہوگا کہ اس فعل یا معنی فعل کے لئے کوئی ماھو لہ ہو جسکی طرف اسناد حقیقت عقلیہ ہو مصنف فرماتے ہیں کہ اس کی حقیقت یعنی اس ماھو لہ کی معرفت یا تو ظاہر ہوگی یعنی بلا غور وفکر کے وہ ماھولہ سمجھ میں آجائے گا۔ ظاہر اس وقت ہوگی جبکہ اہل لغت اس فعل یا معنی فعل کے ماھو لہ کو استعمال کرتے ہوں جیسے فمار بحت تجارتھم اس میں ربحت فعل کی اسناد غیر ماھو لہ یعنی تجارت کی طرف کی گئی ہے لیکن اس کے ماھولہ کی معرفت ظاہر ہے، چنانچہ معنی ہے فمار بحوا فی تجارتھم اس میں ربح کا ماھولہ تاجر ہے۔ اور ظاہر اسلئے ہے کہ اہل لغت جب استعمال حقیقی کا ارادہ کرتے ہیں تو ربح کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس ماھولہ کی معرفت ظاہر نہیں ہوگی بلکہ خفی ہوگی یعنی غور وفکر کے بعد ہی ماھولہ سمجھ میں آئے گا خفی ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اہل لغت اس فعل یا معنی فعل کو غیر ماھولہ کی طرف اسقدر زیادہ اسناد کرتے ہیں کہ ماھولہ کی طرف ذہن بلا غور وفکر کے بھاگتا ہی نہیں ہے جیسے سرتنی رویتک. اس میں سرور کی اسناد رؤیت غیر ماھولہ کی طرف ہے اس کا ماھو لہ اللہ تعالیٰ ہے چنانچہ مطلب ہے سرنی اللہ عند رؤیتک. اللہ نے تیرے دیکھنے کے وقت مجھے خوش کر دیا اور رؤیت، غیر ماھو لہ اسلئے ہے کہ رؤیتہ سرت کے لئے ظرف زمان ہے اور ظرف زمان کی طرف اسناد غیر ماھو لہ کی طرف اسناد ہے جیسا کہ معلوم ہوا۔ اللہ کا ماھو لہ ہونا سرت کا۔ خفی ہے خفاء کی وجہ یہ ہے کہ اہل لغت سرت کی اسناد غیر ماھولہ کی طرف اس قدر زیادہ کرتے ہیں کہ اس کے ماھو لہ کی طرف ذہن بھاگتا ہی نہیں۔ ماھو لہ کے خفی ہونے کی دوسری مثال ہے شعر۔

یزیدک وجهه حسنا÷ اذامازدته نظرا

اس شعر میں یزید کی اسناد وجہ کی طرف غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ وجہ یزید کا ظرف مکان ہے اور ظرف مکان کی طرف اسناد غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہوتی ہے، اس کا ماھولہ اللہ تعالی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی تیرے لئے اس کے چہرہ میں حسن کو زیادہ کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالی نے اس کے چہرہ میں حسن وجمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر اور غور وفکر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اس کا ماھولہ مخفی ہے اور وجہ خفاء یہ ہے کہ اہل لغت یزید کا استعمال اللہ تعالی ماھولہ کے لئے اسقدر کم اور غیر ماھولہ کے لئے اسقدر زیادہ کرتے ہیں کہ ذہن فوراً غیر ماھولہ کی طرف بھاگتا ہے البتہ غور وفکر کے بعد سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا ماھولہ اللہ تعالی ہے۔

وَاَنکَرَہ السکّاکِیُ ذاھباًالی اَنَّ مامَرَّ ونحوَہ اِستعارۃٌ بالکنایۃِ علی اَنَّ المرادَ بالربیعِ الفاعلُ الحقیقیُ بقرینۃ نسبۃِ الِانۢبَاتِ الیہ وعلی ھذاالقیاس غیرُہ۔

ترجمہ: اور علامہ سکاکی نے اس (مجاز عقلی) کا انکار کیا ہے اس طرف جاتے ہوئے کہ وہ جو گذر گیا اور اس کے مثل سب استعارہ بالکنایہ ہیں اس بناء پر کہ مراد ربیع سے فاعل حقیقی ہے اس (مجاز عقلی ربیع) کی طرف انبات کی نسبت کے قرینہ سے اور اسی قیاس پر اس کا غیر ہے۔

تشریح: علامہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ غیر ماہولہ کی طرف اسناد خلاف اصل ہے، اصل ماہولہ کی طرف اسناد کرنا ہے، اور خلاف اصل اہل عرب کے یہاں غیر معتبر ہے۔ اسلئے مجاز عقلی غیر معتبر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مجاز عقلی غیر معتبر ہے تو مجاز عقلی کی گذشتہ اور ان جیسی مثالوں کا کیا ہوگا۔ تو اس کا جواب ''ذاهبا الی ما مر الخ'' سے دیا ہے کہ علامہ اس طرف گئے ہیں کہ امثلہ مذکورہ اور ان جیسی مثالیں مجاز عقلی نہیں ہیں بلکہ استعارہ بالکنایہ ہیں عبارت سمجھنے کے لئے کچھ باتیں یاد رکھیں! مشبہ بہ وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ مشبہ۔ جس کو تشبیہ دی جائے، مثلاً زید کو شیر سے تشبیہ دی جائے تو زید مشبہ اور شیر مشبہ بہ، علامہ سکاکی کے بقول استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ قرینہ کے واسطے سے مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ مراد لیا جائے، قرینہ کے واسطہ کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو منسوب کر دیا جائے، مشبہ بہ کے لوازم مساوی کا مطلب ہے مشبہ بہ کے وہ لوازم جو مشبہ بہ کے مساوی ہوں یعنی ایسے لوازم جو مشبہ بہ کے طرف سے وجود میں آئے اس کے علاوہ سے وجود میں نہ آئیں، مثلاً موت کو درندہ سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے۔ مخالب المنية نشبت بفلان موت کے چنگل فلاں میں گر گئے یہ عبارت استعارہ بالکنایہ پر مشتمل ہے، اس میں مشبہ یعنی منیہ کو ذکر کیا ہے اور مشبہ بہ یعنی سبع (درندہ) مراد لیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ منیہ کی طرف مشبہ بہ (درندہ) کے لازم مساوی (مخالب بمعنی چنگل) کو منسوب کر دیا ہے، عبارت سمجھئے! علامہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مثالیں اور ان جیسی دیگر امثلہ مجاز عقلی نہیں ہیں بلکہ استعارہ بالکنایہ ہیں بایں طور کہ ''انبت الربيع البقل'' میں ربیع مشبہ کو ذکر کر کے مشبہ بہ یعنی اللہ تعالی مراد لیا گیا ہے، اور انبات کو جو مشبہ بہ (اللہ تعالی) کا لازم مساوی ہے الربيع مشبہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے، یعنی مشبہ بہ مراد ہونے پر انبات لازم مساوی کو قرینہ بنا دیا گیا ہے۔

وعلى هذا القياس غيره. اور اسی قیاس پر اس مثال کا غیر ہے، یعنی ''انبت الربيع البقل'' میں جو قیاس کیا گیا ہے اسی قیاس پر ''انبت الربيع البقل'' کے علاوہ دیگر امثلہ کو بھی قیاس کیا جائے یعنی جس طرح مثال مذکور کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا گیا ہے اس کے علاوہ امثلہ کو بھی استعارہ بالکنایہ قرار دیا جائے۔

وفيه نَظَرٌ لانه يَسْتَلْزِمُ ان يكونَ المرادُ بالعيشةِ في قولِه تعالى في عيشةٍ رّاضيةٍ صاحِبَها وان لّايصحَّ الاضافةُ في نحوِ نهارُه صائمٌ لِبُطْلَانِ اضافةِ الشيْ الى نفسِه وأَنْ لّايكونَ الامرُبالنباءِ لِهَامَانَ وَاَن يَّتَوَقَّفَ نحوُانبت الربيعُ البقلَ على السمعِ واللوازمُ كلُّهامُنْتَفِيَةٌ ولأَنَّهُ يَنْتَقِضُ بنحو نهارُه صائمٌ لِاشتِمالِه على ذكرطَرْفِي التشبيهِ.

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ وہ اس بات کو مستلزم ہے کہ عیشہ سے مراد اللہ تعالیٰ کے قول فی عیشة

راضیۃ میں صاحب عیشہ ہو اور اس بات کو (مستلزم ہے) کہ اضافت صحیح نہ ہو نہارہ صائم جیسی مثال میں اضافت الشیٔ الی نفسہ کے باطل ہونے کی وجہ سے اور اس بات کو (مستلزم ہے) کہ بناء کا حکم ہامان کے لئے نہ ہو اور اس بات کو (مستلزم ہے) کہ ''انبت الربیع البقل'' جیسی مثال سننے پر موقوف ہو اور لوازم کل کے کل منتفی ہیں اور اسلئے کہ وہ (مذہب سکاکی) ٹوٹ جاتا ہے نہارہ صائم جیسی مثال سے اس کے مشتمل ہونے کی وجہ سے تشبیہ کے دونوں طرف کے ذکر پر۔

تشریح: علامہ سکاکی اس طرف گئے تھے کہ مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے اور جو امثلہ مجاز عقلی کے تحت ذکر کی گئیں ہیں وہ سب استعارہ بالکنایہ کی مثالیں ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ کا مذہب محل نظر ہے، اور محل نظر اسلئے ہے کہ اس کو مان لینے سے چند خرابیاں لازم آتی ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ کے قول ''فی عیشۃ راضیۃ'' میں ''ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ'' لازم آتی ہے وہ اس طرح کہ علامہ کے یہاں فاعل مجازی (مشبہ) سے مراد فاعل حقیقی (مشبہ بہ) ہوگا جیسا کہ انبت الربیع البقل میں الربیع فاعل مجازی ہے اور علامہ نے الربیع سے فاعل حقیقی یعنی اللہ تعالی کا مراد ہونا بتلایا تھا جب فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوگا تو اللہ تعالی کا فرمان فھو فی عیشۃ راضیۃ میں لازم آتا ہے کہ عیشہ سے مراد صاحب عیشہ ہو کیونکہ راضیہ کی اسناد غیر ما ہو لہ یعنی عیشہ کی طرف ہے جو راضیہ کا فاعل مجازی ہے اور علامہ کے یہاں فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی اور ما ہو لہ ہوتا ہے لہٰذا عیشہ سے مراد راضیہ کا فاعل حقیقی یعنی صاحب عیشہ ہوگا اور فھو فی عیشہ راضیۃ میں ھو سے بھی مراد صاحب عیشہ ہی ہے تو اب عبارت بنے گی فصاحب عیشہ فی صاحب عیشہ راضیۃ، اس میں ظرف مظروف ایک ہی چیز ہے اور ظرف مظروف کا ایک ہونا ہی ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ کہلاتا ہے لہٰذا علامہ کے مذہب پر آیت میں ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئی جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان ان کے مذہب کی وجہ سے لازم آیا ہے لہٰذا ان کا مذہب باطل۔

(۲) وان لایصح الاضافۃ فی نحو نہارہ صائم: دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ نہارہ صائم جیسی مثال میں اضافت صحیح نہ ہو، اس کا حاصل یہ ہے کہ نہارہ صائم میں نہار کی ''ہ'' ضمیر کی طرف اضافت ہے نہار، صائم کا فاعل مجازی اور غیر ما ہو لہ ہے اور علامہ کے یہاں فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی ہوتا ہے لہٰذا نہار سے مراد فاعل حقیقی یعنی روزہ دار شخص ہوگا اور ''ہ'' ضمیر سے بھی مراد فاعل حقیقی روزہ دار شخص ہے تو مضاف مضاف الیہ ایک ہی چیز ہوئی اور مضاف مضاف الیہ کا ایک ہونا اضافت الشیٔ الی نفسہ کہلاتا ہے لہٰذا نہارہ صائم اور اس جیسی (جس میں فاعل مجازی کی اضافت فاعل حقیقی کی طرف ہو) دوسری مثالوں میں اضافت الشیٔ الی نفسہ لازم آئی جو کہ باطل ہے۔

(۳) وان لایکون الامر بالبناء لھامان. تیسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ ''یاھامان ابن لی صرحا'' میں بناء کا حکم ھامان سے نہ ہو وہ اس طرح کہ اس آیت میں بناء کی اسناد ہامان کی طرف ہے جو کہ بناء کا غیر ما ہو لہ اور فاعل مجازی ہے اور علامہ کے بقول فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی یعنی معمار ہوگا، تو ابن یعنی بناء کا حکم معمار سے ہو نہ کہ ہامان سے اور یہ باطل ہے کیونکہ

بناء کا حکم ھامان سے ہے۔

(۴) وان یتوقف نحو انبت الربیع البقل علی السمع. یہ چوتھی خرابی کا بیان ہے لیکن آپ اس چوتھی خرابی کو سمجھنے سے پہلے یہ بات یاد رکھیں کہ اللہ تعالی کے تمام اسماء توفیقی ہیں یعنی تمام اسماء باری، شارع سے سنے ہوئے ہیں الغرض اسماء باری شارع سے سننے پر موقوف ہیں اب عبارت سمجھئے !''انبت الربیع البقل ''اور اس جیسی دوسری مثالوں میں چونکہ علامہ کے یہاں الربیع فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی یعنی اللہ تعالی ہے گویا الربیع اللہ کا نام ہوا اور شارع سے مسموع ہوا یعنی اسماء توفیقی سے ہوا حالانکہ الربیع اللہ کے اسماء توقیفی میں سے نہیں ہے۔

واللوازم کلھامنتفیة. تو علامہ کے مذہب پر چار خرابیاں لازم آئیں اور یہ چاروں خرابیاں منتفی اور باطل ہیں اور یہ بطلان علامہ کے مذہب پر لازم آیا ہے اس لئے علامہ کا مذہب باطل ہوا۔

ولانہ ینتقض بنحو نھارہ صائم. یہاں سے علامہ کے مذہب پر دوسری نوعیت کا اعتراض وارد کیا گیا ہے۔ جسکا حاصل یہ ہے نھارہ صائم جیسی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ کی مثال مان لیا جائے تو نھار مشبہ اور ''ہ'' مشبہ بہ دونوں کا مذکور ہونا لازم آتا ہے حالانکہ علامہ کے یہاں استعارہ بالکنایہ میں صرف مشبہ مذکور ہوتا ہے تو اس جیسی مثال سے استعارہ بالکنایہ کی تعریف ٹوٹ جاتی ہے۔

احوالُ المسندِالیہ

اَمَّاحَذفُہ فللاِحترازِعن العبثِ بناءً علی الظاھرِ اوتخییلِ العدولِ الی اَقوَی الدلیلینِ من العقلِ واللفظِ کقولِہ ع قال لِیُ کیف انتَ قلتُ علیلٌ اواِختِبَارِتَنَبُّہِ السامعِ عندالقرینۃِ اومقدارِ تَنَبُّھہ اوایھام صَونِہ عن لسانِکَ اوعکسِہ.

ترجمہ: احوال مسندالیہ: بہرحال اسکو حذف کرنا تو عبث سے بچنے کے لئے ہوتا ہے ظاہر پر بناء کرتے ہوئے یا عقل ولفظ دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف رجوع کا خیال ڈالنے کے لئے جیسے اس کا قول مصرعہ۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں تو میں نے کہا بیمار ہوں یا سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے قرینہ کے وقت یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار کو (آزمانے کے لئے) یا اس کو بچانے کا خیال ڈالنے کے لئے تیری زبان سے یا اس کے الٹا کے لئے۔

تشریح: احوال المسندالیہ. میں احوال سے مراد وہ چیزیں ہیں جو مسندالیہ کو مسندالیہ ہونے کی حیثیت سے پیش آتی ہیں احوال مسندالیہ کو احوال مسند پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ مسند کے مقابلہ میں، رکن اعظم ہے۔ مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسندالیہ کو حذف کردیا جاتا ہے اور مسندالیہ کا حذف کرنا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مسندالیہ قرینہ کی وجہ

سے سامع کے نزدیک ظاہر اور واضح ہے اور جب ظاہر ہے تو اس کا ذکر عبث اور بیکار ہے اسی عبث سے بچنے کے لئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے تو گویا حذف، عبث سے بچنے کے لئے ہوتا ہے اور عبث ظاہر ہونے کی وجہ سے لازم آتا ہے۔

او تخییل العدول الی اقوی الدلیلین. یہاں سے مسندالیہ کے حذف کرنے کی دوسری وجہ پیش کی جارہی ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ جب مسندالیہ محذوف ہوگا تو مسندالیہ کا علم عقل سے ہوگا نہ کہ لفظ سے کیونکہ لفظ، مسندالیہ پر دلالت کرنے کے لئے مذکور نہیں ہے۔ اور مسندالیہ جب لفظ میں مذکور ہوگا تو مسندالیہ پر دلالت کرنے والا لفظ ہوگا گویا مسندالیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہوئیں ایک عقل اور دوسری لفظ اور ان دونوں میں سے عقل اقوی ہے اور عقل اقوی دلیل اسلئے ہے کہ عقل مسندالیہ پر دلالت کرنے میں لفظ کا محتاج نہیں ہے برخلاف لفظ کے کہ وہ مسندالیہ پر دلالت کرنے میں عقل کا محتاج ہے مصنف فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کو حذف کرنے کی وجہ، دو دلیل عقل و لفظ میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول و خروج کا خیال ڈالنا ہے، کیونکہ جب مسندالیہ محذوف ہوگا تو مسندالیہ پر دلالت کرنے والی دلیل عقل ہوگی اور عقل اقوی ہے لفظ کے مقابلہ میں تو سامع کو خیال آئے گا کہ متکلم نے مسندالیہ کو حذف کر کے اقوی دلیل کی طرف عدول و خروج کیا ہے یعنی اقوی دلیل کو اختیار کیا ہے۔

کقوله ع قال لی کیف انت قلت علیل. یہ مصرعہ "احترازعن العبث" اور "تخییل العدول الی اقوی الدلیلین" دونوں کی مثال ہے پورا شعر اس طرح ہے "قال لی کیف انت قلت علیل ÷ سهر دائم وحزن طویل" اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں تو میں نے کہا بیمار ہوں، ہمیشہ بیدار اور مسلسل حزن وغم میں مبتلا رہتا ہوں اس مصرعہ میں انا مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا ہے اصل عبارت ہے انا علیل مسندالیہ انا کو عبث سے بچنے کے لئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ مسندالیہ قرینہ کی وجہ سے ظاہر و باہر ہے کیونکہ جب متکلم نے سامع سے کیف انت کہا تو یقیناً سامع اپنے ہی بارے میں کہے گا علیل اور جب اپنے بارے میں علیل کہے گا تو انا علیل عبارت بنے گی تو سوال یعنی کیف انت. مسندالیہ کے حذف ہونے پر قرینہ ہوا۔ اسی طرح "تخییل العدول الخ" کی وجہ سے بھی انا مسندالیہ کو مذکورہ مصرعہ میں حذف کر دیا گیا ہے۔

او اختبار تنبه السامع عندالقرینة. مسندالیہ کو حذف کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ متکلم کا مقصود مسندالیہ کے حذف کرنے سے سامع کی بیدار مغزی کو آزمانا ہے کہ سامع قرینہ سے مسندالیہ کے حذف کے وقت مسندالیہ پر متنبہ ہوتا ہے یا نہیں۔ جیسے نوره مستفاد من نور الشمس یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسندالیہ القمر محذوف ہے اصل عبارت ہے القمر نوره مستفاد من نور الشمس چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے اور القمر مسندالیہ کے محذوف ہونے پر قرینہ موجود ہے وہ یہ کہ چاند ہی کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفادہ ہوتی ہے، تو جب کہا گیا نوره مستفاد من نور الشمس اگر سامع بیدار مغز ہوگا تو سمجھ جائے گا کہ اس کا مسندالیہ القمر محذوف ہے الغرض سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے قرینہ قائم کر کے مسندالیہ القمر کو حذف کر دیا گیا ہے۔

او مقدار تنبهه. مسندالیہ کے حذف کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کو حذف کر کے سامع کی بیدار مغزی کی مقدار کو آزمانا چاہتا ہے کہ کس درجہ بیدار مغز ہے اس کے لئے مسندالیہ کو حذف کر کے قرینہ مخفیہ قائم کر دیتا ہے۔ جیسے هو واسطة

عقدالکواکب یہ جملہ مسند ہے اور القمر مسند الیہ محذوف ہے اصل عبارت ہے القمر ھو واسطۃ عقدالکواکب کہ چاند ہی ستاروں کے ہار کا واسطہ (عمدہ جوہر) ہے واسطہ ہار کے بیچ کے عمدہ جوہر کو کہا جاتا ہے القمر مسند الیہ کے محذوف ہونے پر قرینہ مخفیہ موجود ہے وہ یہ کہ ستاروں میں سب سے عمدہ ستارہ چاند ہی ہے اب اگر سامع زیادہ بیدار مغز ہوگا تو سمجھ جائے گا کہ القمر مسند الیہ محذوف ہے۔

او ایھام صونہ عن لسانک. مسند الیہ کے حذف ہونے کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ تو (متکلم) لوگوں کے ذہن میں یہ خیال پیدا کرنا چاہتا ہے کہ تو اپنی زبان سے مسند الیہ کو بچانا چاہتا ہے اسلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔ مسند الیہ کو اپنی زبان سے اسلئے بچانا چاہتا ہے کہ مسند الیہ عظیم الشان ہے اس کا نام لینا اس کے حق میں گستاخی ہے الغرض مسند الیہ کے عظیم الشان ہونے کی وجہ سے اس کو زبان پہ نہ لاکر حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ''مقرر للشرائع موضح للدلائل فیجب اتباعہ'' یہ جملہ مسند ہے اور مسند الیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محذوف ہے اس میں رسول اللہ مسند الیہ کو حذف اسلئے کر دیا ہے کہ سامع کو یہ وہم دلانا ہے کہ ہم مسند الیہ کو زبان پر اسکی عظمت کی وجہ سے نہیں لانا چاہتے ہیں۔

او عکسہ. یہاں سے مسند الیہ کے حذف کرنے کی چھٹی وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ کہ متکلم مسند الیہ کو حذف کر کے اس بات کا وہم ڈالنا چاہتا ہے کہ ہم مسند الیہ سے اپنی زبان کو بچانا چاہتے ہیں اس مسند الیہ کے حقیر ہونے کی وجہ سے الغرض مسند الیہ کو حذف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ حقیر ہے اسلئے اس کا نام لینا نہیں چاہتا ہے اور اپنی زبان اس سے بچانا چاہتا ہے، جیسے ''موسوس ساع فی الفساد فتجب مخالفتہ'' یہ جملہ مسند ہے اس کا مسند الیہ الشیطان محذوف ہے مسند الیہ کو اس کے حقیر ہونے کی وجہ سے اپنی زبان پر نہ لاکر حذف کر دیا ہے یہ چھٹی وجہ پانچویں وجہ کے الٹا ہے۔

اَوْ تَاَتِّی الانکار لَدی الحاجۃِ او تَعَیُّنِہ او ادعائِہ التعینَ او نحو ذالک.

ترجمہ: یا ضرورت کے وقت انکار کی آسانی کے لئے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے یا اس کے متعین ہونے کا دعوی کرنے کے لئے یا اسی کے مثل۔

تشریح: مسند الیہ کے حذف کرنے کی ساتویں وجہ یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کو حذف کرنے کے وقت یہ ارادہ رکھتا ہے کہ ضرورت پڑنے پر انکار میں آسانی ہو مثلا متکلم زید کو ذہن میں رکھ کر کہتا ہے فاجر وفاسق یہاں مسند الیہ زید کو متکلم نے حذف کر دیا ہے اصل عبارت ہے زید فاجر وفاسق زید مسند الیہ کو حذف اسلئے کر دیا ہے کہ اگر زید متکلم سے کہے کہ تو نے مجھے فاجر اور فاسق کیوں کہا ہے تو متکلم اس ضرورت کے وقت انکار کرتے ہوئے کہہ سکے گا بھائی تمہارا نام تو نہیں لیا ہوں۔

او تعینہ. یہ مسند الیہ کے حذف کرنے کی آٹھویں وجہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کو حذف اسلئے کرتا ہے کہ اس مسند کا مسند الیہ متعین ہے اس کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسے خالق لما یشاء اس کا مسند الیہ اللّٰہ محذوف ہے اصل عبارت ہے اللّٰہ خالق لما یشاء یہاں مسند الیہ متعین ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے، متعین اسلئے ہے کہ اس کے سوا کوئی خالق لما یشاء نہیں ہے۔

اوادعائه التعین. مسند الیہ کوحذف کرنے کی نویں وجہ یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کوحذف کر کے مسند الیہ کے متعین ہونے کا دعوی کرنا چاہتا ہے کہ وہ متعین ہے اسلئے حذف کر دیا ہے جبکہ مسند الیہ متعین نہیں ہے دوسرا بھی مسند الیہ ہوسکتا ہے، مثلاً متکلم کہتا ہے"وهاب الالوف" یہ مسند ہے اور الامیر مسند الیہ محذوف ہے اصل عبارت ہے"الامیر وهاب الالوف" کہ بادشاہ ہزاروں کی بخشش کرنے والا ہے، متکلم نے الامیر مسند الیہ کو متعین ہونے کا دعوی کرنے کے لئے حذف کر دیا ہے کہ ہزاروں کی بخشش کرنے والا بادشاہ ہی ہے اس کے علاوہ نہیں ہے، جبکہ ہزاروں کی بخشش کرنے والا دوسرا بھی ہوسکتا ہے۔

اونحو ذالک. یا اس کے علاوہ کی وجہ سے یعنی ان وجوہ تسعہ کے علاوہ وجوہ سے بھی مسند الیہ کوحذف کر دیا جاتا ہے مثلا رنج وغم کی وجہ سے کلام طویل کرنا نہیں چاہتا ہے اسلئے مسند الیہ کوحذف کر دیتا ہے یا سجع وزن اور قافیہ کی رعایت کرنے کی وجہ سے مسند الیہ کوحذف کر دیتا ہے حذف مسند الیہ کے وجوہ کا بیان ختم ہوا۔

واماذِکْرُہ فَلِکَوْنِہ الاصلَ او الاحتیاطِ لِضُعْفِ التعویلِ علی القرینةِ او التنبیهِ علی غباوةِ السامعِ اوزیادةِ الایضاحِ والتقریرِ او اظهارِ تعظیمِه او اهانتِه او التبرکِ بذکرِه او اِستِلْذَاذِہ اوبسطِ الکلام حیثُ الاصغاءِ مطلوبٌ نحوُهِیَ عَصَایَ.

ترجمہ: بہرحال اس (مسند الیہ) کا ذکر کرنا تو اس کے اصل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے یا احتیاط کے لئے قرینہ پر اعتماد کے کمزور ہونے کی وجہ سے یا سامع کی کند ذہنی پر آگاہ کرنے کے لئے یا زیادتی ایضاح اور بیٹھانے کے لئے یا اسکی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے یا اس کی اہانت کے لئے یا اس کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کے لئے یا اس سے لذت حاصل کرنے کے لئے یا کلام کو لمبا کرنے کے لئے جس جگہ سنانا مقصود ہو جیسے هی عصای۔

تشریح: مسند الیہ کی دوسری حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کوحذف نہیں بلکہ ذکر کیا جاتا ہے ذکر کرنے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کرنا ہی اصل ہے ہاں اگر حذف مسند الیہ کا کوئی مقتضی یعنی مسند الیہ کے حذف کا تقاضا کرنے والا موجود ہو تو پھر مسند الیہ کوحذف کر دیا جائے گا، لیکن جس وقت حذف کا کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو اسکی اصلیت کو برقرار رکھتے ہوئے ذکر دیا جائے گا۔

اوالاحتیاط لضعف التعویل. مسند الیہ کو ذکر کرنے کی دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ احتیاط کی وجہ سے ذکر کر دیا جاتا ہے حذف نہیں کیا جاتا ہے اور احتیاط اس وجہ سے ہے کہ مسند الیہ کے وجود پر جو قرینہ ہے اس پر اعتماد کمزور ہے اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ قرینہ مخفی اور پوشیدہ ہو جسکی وجہ سے اس قرینہ کی طرف ذہن جلدی نہ بھاگتا ہو دوسری وجہ یہ ہے کہ قرینہ میں اشتباہ ہو۔

اوالتنبیه علی غباوة السامع. مسند الیہ کوحذف کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ متکلم سامع کی غباوت اور کند ذہن ہونے پر حاضرین کو آگاہ کرنا چاہتا ہے، یعنی قرینہ موجود ہونے کی وجہ سے سامع مسند الیہ سے واقف ہے اس واقفیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ مسند الیہ کوحذف کر دیا جاتا ذکر نہیں کیا جاتا لیکن اس کے باوجود متکلم مسند الیہ کو ذکر کر دیتا ہے، ذکر اسلئے کرتا ہے تاکہ

حاضرین کو آگاہ کردے کہ یہ ایسا غبی سامع ہے کہ بغیر ذکر کیے مسند الیہ کو سمجھ ہی نہیں سکتا ہے، جیسے کسی نے کہا ماذا قال عمرو تو اس کے جواب میں عمرو قال کذا کہا جائے۔

او زیادۃ الایضاح والتقریر. مسند الیہ کو ذکر کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کر کے مسند الیہ کو زیادہ واضح کرنا ہے اور سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو بیٹھانا ہے، جیسے ''اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون'' وہی لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی جانب سے اور وہی لوگ مراد کو پہنچنے والے ہیں۔

اس آیت کریمہ میں پہلے اولئک سے جن لوگوں کی طرف اشارہ ہے دوسرے اولئک سے بھی ان ہی لوگوں کی طرف اشارہ ہے اگر دوسرے اولئک کو حذف کر کے ھم المفلحون کہا جاتا پھر بھی مقصود حاصل ہو جاتا لیکن دوسرے کو اسلئے ذکر کیا ہے تا کہ مسند الیہ مزید واضح ہو جائے اور سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے کہ ھم المفلحون کے مصداق وہی لوگ ہیں جو اولئک علی ھدی من ربھم کے مصداق ہیں۔

او اظہار تعظیمہ او اھانتہ. مسند الیہ کو ذکر کرنے کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر کرنے سے مسند الیہ کی عظمت کا اظہار ہو گا بشرطیکہ مسند الیہ کا لفظ تعظیم پر دلالت کرے۔ جیسے کسی نے کہا ھل حضر امیر المؤمنین اگر اس کے جواب میں نعم یا حاضر کہہ دیا جائے تو بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے لیکن مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے امیر المؤمنین حاضر۔ امیر المومنین مسند الیہ اور ایسا لفظ ہے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے، ذکر مسند الیہ کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کر کے مسند الیہ کی اہانت کرنا ہے۔ جیسے کسی نے کہا ھل السارق حاضر اگر جواب میں نعم یا حاضر کہہ دیا جائے تو بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے مگر مسند الیہ کی اہانت کے لئے مسند الیہ کو ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے السارق اللئیم حاضر اس میں السارق اللئیم مسند الیہ بغرض اہانت ذکر کیا گیا ہے۔

او التبرک بذکرہ. مسند الیہ کے ذکر کرنے کی ساتویں وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے تبرک مقصود ہے جیسے کسی نے کہا ھل قال ھذا القول رسول اللہ ﷺ تو اس کے جواب میں نعم یا قال ھذا القول کہہ دینا کافی ہے لیکن متکلم، تبرک کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر کے کہتا ہے النبی قائل ھذا القول۔

او استلذاذہ. ذکر مسند الیہ کی آٹھویں وجہ یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کے ذکر سے لطف اندوز ہونا چاہتا ہے مثلاً کسی نے کہا ھل حبیبک حاضر اس کے جواب میں حاضر یا نعم کہہ دیا جائے تو بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے لیکن مسند الیہ سے لطف اندوز ہونے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے حبیبی حاضر۔

او بسط الکلام حیث الاصغاء مطلوب. مسند الیہ کو ذکر کرنے کی نویں وجہ یہ ہے کہ کلام کو لمبا کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے جہاں توجہ مطلوب اور مقصود ہو، یعنی سامع کی عظمت کی وجہ سے متکلم چاہتا ہے کہ سامع متوجہ رہے تو کلام کو لمبا اور دراز کرتا ہے اور لمبا اس طرح کرتا ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کر دیتا ہے اگر ذکر نہیں کریگا بلکہ حذف کر دیگا تو کلام لمبا نہیں ہوگا بلکہ مختصر ہو جائے گا اور اس سامع کی توجہ نہیں رہ پائے گی جیسے اللہ تعالی نے حضرت موسیٰ سے فرمایا وما تلک

بیمینک یا موسیٰ اے موسیٰ تمہارے ہاتھ میں کیا ہے اس کے جواب میں اگر عصای کہتے تو بھی مقصود حاصل ہو جاتا لیکن حضرت موسیٰ کو اللہ تعالی کی عظمت کی وجہ سے اللہ کی توجہ مطلوب ومقصود تھی تو انہوں نے مسند الیہ کو ذکر کر کے کلام لمبا کیا اور فرمایا ھی عصای اس میں ھی مسند الیہ ہے، مزید توجہ کو برقرار رکھنے کے لئے انہوں نے لاٹھی کے فوائد بھی بیان کئے چنانچہ فرمایا اتو کاعلیھا الخ۔

واماتعریفُه فبالْاِضْمَارِلِاَنَّ المقامَ للتکلمِ او الخطابِ او الغیبةِ واصلُ الخطابِ لِمُعَیَّنٍ وقدیُترَکُ الی غیرِه لِیَعُمَّ کُلَّ مخاطَبٍ نحوُ ولَوْتَرىٰ اِذِالْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْرُؤُسِهِمْ عَنْدَرَبِّهِمْ ای تنا ھَتْ حالُھم فی الظھور فلایُختَصُّ به مخاطَبٌ.

ترجمہ: اور بہرحال اس کو معرفہ لانا تو ضمیر لانے کے ساتھ ہوتا ہے اسلئے کہ مقام تکلم کے لئے ہے یا خطاب کے لئے ہے یا غیبت کے لئے ہے اور اصل خطاب، معین کے لئے ہے اور کبھی اس (معین) کے علاوہ کی طرف چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ ہر مخاطب کو عام ہو جائے جیسے اور اگر تو دیکھے جس وقت مجرمین سروں کو اپنے رب کے پاس جھکائے ہوں گے یعنی ان کی حالت انتہاء کو پہنچ گئی ظاہر ہونے میں پس اس کے ساتھ کوئی مخاطب خاص نہیں ہوگا۔

تشریح: مسند الیہ کی تیسری حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے نکرہ نہیں لایا جاتا ہے مسند الیہ کو معرفہ لانے کی چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو ضمیر کی شکل میں معرفہ لایا جاتا ہے اب سوال ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ بشکل ضمیر کیوں لایا جاتا ہے اس کا جواب لان المقام سے دیا ہے، کہ کلام کے تین مقام ہیں (۱) مقام تکلم (۲) مقام خطاب (۳) مقام غیبت، اگر مقام۔ مقام تکلم ہے تو ضمیر متکلم کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے گا جیسے انا ضربت اور اگر مقام مقام خطاب ہے تو ضمیر خطاب کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے گا جیسے انت ضربت اور اگر مقام مقام غیبت ہے تو ضمیر غائب کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے گا جیسے ھو ضرب۔

واصل الخطاب لمعین. خطاب کی اصل معین کے لئے ہے یعنی ضمیر مخاطب کے لئے اصل بات یہ ہے کہ معین شخص کے لئے استعمال کیا جائے چاہے وہ معین شخص ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو۔ کیونکہ ضمیر مخاطب معرفہ میں سے ہے اور معرفہ کے لئے معین ہونا ضروری ہے دوسری بات یہ ہے کہ خطاب کہتے ہیں حاضر سے کلام کرنے کو اور حاضر معین شخص ہوتا ہے اسلئے بھی ضمیر مخاطب کے لئے معین شخص کا ہونا ضروری ہے۔

وقدیترک الی غیرہ. اور کبھی اس کے غیر کی طرف چھوڑ دیا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ خطاب۔ معین شخص سے نہ کر کے کبھی غیر معین سے بھی خطاب کیا جاتا ہے، غیر معین شخص سے خطاب اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ خطاب ہر مخاطب کو عام ہو جائے کیونکہ جب غیر معین سے خطاب ہوگا تو وہ غیر معین معلوم نہیں ہوگا اور جب معلوم نہیں ہوگا تو ہر وہ شخص مخاطب بن سکے گا جو مخاطب بننے کی صلاحیت رکھتا ہوگا اور جب ہر مخاطب بننے والا مخاطب بن سکتا ہے تو یہ خطاب عام ہوگا، جیسے "ولو تری اذالمجرمون

ناکسوارؤسھم ''اس میں ''لو'' حرف شرط کا جواب لرأیت امرا فظیعا محذوف ہے اس آیت میں خطاب غیر معین شخص سے ہے آیت کریمہ ولوتری اذاالمجرمون الخ کی تفسیر۔ای تناھت حالھم فی الظھور سے کی گئی ہے کہ روز محشر شرم سے مجرمین کے سر جھکے ہوں گے اوران کی یہ حالت اہل محشر کے سامنے انتہاء درجہ ظاہر ہوگی ان کی حالت کو ہر دیکھنے والا شخص دیکھ سکتا ہے یعنی تری کی صلاحیت رکھنے والا جو بھی ہوگا تری کا مخاطب بن سکتا ہے دیکھئے! یہ خطاب معین سے نہیں ہے خطاب کو عام کرنے کے لئے۔لہٰذا کوئی ایک معین مخاطب تری کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بلکہ ہر، تری کی صلاحیت رکھنے والے کو عام ہوگا۔

وبِالْعَلَمِيَّةِ لِاِحْضارِہ بِعَیْنِه فی ذِھْنِ السامعِ ابتداءً باسمٍ مختصٍ به نحو قُلْ ھُوَاللّٰهُ اَحَد اوتعظیمٍ اواھانةٍ او کنایةٍ اوایھامِ استلذاذِہ اوالتبرکِ به اونحو ذالک.

ترجمہ: اور(مسند الیہ کو معرفہ لانا) علمیت کے ساتھ اس کو بشخصہ سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے اول وھلہ میں ایسے اسم کے ساتھ جو اس کے ساتھ خاص ہو جیسے قل ھو اللہ احد یا تعظیم یا اہانت یا کنایہ کے لئے یا اس سے لذت حاصل کرنے کا وہم ڈالنے کے لئے یا اس کے ساتھ تبرک کے لئے یا اسی جیسے کے لئے۔

تشریح: مسند الیہ کو معرفہ لانے کی چند صورتوں میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ مسند الیہ کو علم کی شکل میں معرفہ لایا جاتا ہے اور علم کی شکل میں معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ مسند الیہ کو بشخصہ سامع کے ذہن میں اول وہلہ میں اس کے مخصوص نام کے ساتھ حاضر کردے اسکی تفصیل یہ ہے کہ علم ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جو معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔بعینہٖ کی ہ ضمیر کا مرجع مسند الیہ ہے اور معنی ہے، اس مسند الیہ کے تعین و تشخص کے ساتھ۔مسند الیہ کا تعین و تشخص اس کا دوسری چیزوں سے ممتاز ہونا ہے۔

فی ذھن السامع ابتداء. مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اول وھلہ میں حاضر کرنا نہ کہ دوسرے وہلہ میں جیسے جاء نی زیدوھوراکب اس میں ھو مسند الیہ کے ذریعہ ذات مسند الیہ کا سامع کے ذہن میں احضار تو کیا گیا ہے لیکن اول وہلہ میں نہیں بلکہ دوسرے وہلہ میں احضار ہوا ہے کیونکہ اول وہلہ میں تو زید کا احضار ہوا جو ھو کا مرجع ہے کیونکہ ضمیر ذکر کرتے ہی اول وہلہ میں اس کا مرجع ذہن میں آتا ہے اور دوسرے وہلہ میں ضمیر کا احضار ہوتا ہے۔

باسم مختص به. ایسے اسم کے ساتھ جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے اور اس مسند الیہ کے ساتھ اس اسم کے خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس وضع میں اس اسم کا اطلاق اس مسند الیہ کے علاوہ پر نہ ہو۔

باسم مختص به کی قید سے احتراز ہو گیا اس صورت سے جس میں مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اول وہلہ میں حاضر کیا گیا ہو ضمیر متکلم، ضمیر مخاطب، اسم اشارہ، اسم موصول، معرف بلام عہد خارجی اور اضافت کے ساتھ کیونکہ یہ تمام چیزیں ایسے اسماء نہیں ہیں جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہوں۔بلکہ دوسرے کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں خلاصہ یہ کہ مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ مسند الیہ کو تعین و تشخص کے ساتھ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کے خاص نام کے ساتھ اول وہلہ میں حاضر کیا جائے، تعین و تشخص کے ساتھ احضار تو اسلئے ہوگا کہ علم کی وضع شیٔ معین کے لئے ہوتی ہے اور ذہن سامع میں اول وہلہ

میں احضار اسلئے ہوگا کہ علم میں ضمیر کی طرح ثانیا احضار نہیں ہوتا ہے بلکہ پہلے ہوتا ہے اور مسند الیہ کے خاص نام کے ساتھ احضار اسلئے ہوگا کہ علم آتا ہے شی معین کے لئے یعنی علم خاص نام ہوتا ہے۔

نحو قل هو الله احد. ھو مبتداء اول الله مبتداء ثانی اور احد مبتداء ثانی کی خبر، مبتداء ثانی اپنی خبر سے ملکر مبتداء اول کی خبر ہے، اس آیت کریمہ میں الـلـه مسند الیہ، علم کی شکل میں معرفہ ہے کیونکہ ذات اللہ کے لئے لفظ اللہ علم ہے اور مسند الیہ کو علم کی شکل میں معرفہ اس لئے لایا ہے تا کہ مسند الیہ یعنی اللہ سامع کے ذہن میں اول وہلہ میں بشخصہ اسم مختص کے ساتھ حاضر ہو جائے۔

او تعظیم او اهانة. اور کبھی مسند الیہ، علم کی شکل میں معرفہ، مسند الیہ کی تعظیم یا اہانت کے لئے لایا جاتا ہے بشرطیکہ وہ علم تعظیم یا اہانت پر دلالت بھی کرتا ہو، جیسے ركب علی علی سوار ہوئے۔ اس میں علی مسند الیہ بصورت علم معرفہ لایا گیا ہے مسند الیہ کی تعظیم کے لئے اور مسند الیہ کا لفظ تعظیم پر دلالت بھی کرتا ہے وہ اس طرح کہ علی علو سے بنا ہے اور علو کے معنی بلندی کے ہیں اہانت کی مثال هرب معاوية معاویہ بھاگ گیا، یہاں معاویہ مسند الیہ کو معرفہ بشکل علم لایا گیا ہے مسند الیہ کی اہانت کے لئے اور مسند الیہ کا لفظ اہانت پر دلالت بھی کرتا ہے وہ اس طرح کہ معاویه عواء سے بنا ہے اور عواء کتے اور بھیڑیے کی آواز کو کہا جاتا ہے۔

او ایهام استلذاذه. مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانے کی وجہ یہ بھی ہے کہ سامع کے ذہن میں اس بات کا وہم وخیال پیدا کرنا ہے کہ اس کا علم اور نام لینے میں متکلم کو لذت حاصل ہوتی ہے جیسے ''یاظبیات القاع قلن لنا÷لیلای منکن ام لیلیٰ من البشر '' اے جنگل کی ہرنیوں ہمیں بتلاؤ کہ لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسان میں سے ہے، اس شعر میں دوسرے لیلیٰ کی جگہ ھی ضمیر لانی چاہیے تھی لیکن مسند الیہ کو ضمیر کی شکل میں نہیں بلکہ علم کی شکل میں معرفہ لاکر حاضرین کے ذہن میں یہ خیال ڈالا ہے کہ لیلیٰ کے علم اور نام لینے سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے۔

او التبرک. مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانا۔ مسند الیہ سے برکت حاصل کرنے کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے **الله الهادی.** یہاں مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانا مسند الیہ سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہے۔

او كناية. مسند الیہ کو علم کی شکل میں معرف لانا کنایہ کرنے کے لئے بھی ہوتا ہے۔ کنایہ لفظ کے ظاہری معنیٰ کے علاوہ دوسرے معنی مراد لینے کو کہا جاتا ہے۔ مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانا کنایہ کرنے کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ علم اس معنیٰ کی صلاحیت رکھتا ہو جس سے کنایہ کیا گیا ہے۔ جیسے **ابو لهب فعل كذا** یہاں مسند الیہ ابولھب بصورت علم معرفہ لایا گیا ہے کنایہ کرنے کے لئے۔ چنانچہ ابولہب بول کر اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے۔ متکلم کی مراد **جهنمی فعل كذا** ہے۔ اور مسند الیہ ابولہب کے ذریعہ جس معنی سے کنایہ کیا گیا ہے یعنی جہنمی ہونے سے اس معنی کا علم (ابولہب) صلاحیت بھی رکھتا ہے بایں طور پر کہ ابولہب کے معنی ہیں ملازم نار اور ملابس نار اور کسی شخص کے لئے ملازم نار اور ملابس لہب ہونے کے لئے اس کا جہنمی ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقی لہب اور شعلہ نار جہنم ہی کا شعلہ ہے۔ گویا ابولہب ملزوم اور جہنمی ہونا لازم یہاں ملزوم بولکر لازم مراد لیا ہے

اور ملزوم بولکر لازم مراد لینا کنایہ کہلاتا ہے لہٰذا ابولہب بول کر جہنمی مراد لینا کنایہ کرنا ہوا۔

او نحو ذالک. یا مسند الیہ کو معرفہ بصورت علم لانا وجوہ مذکورہ کے علاوہ کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً نیک فالی کے لئے جیسے سعیدفی دارک یا بدشگونی کے لئے جیسے السفاح فی دار صدیقک اور اس کے علاوہ جن کا علم میں اعتبار کیا جا سکتا ہو۔

وبِالْمَوْصُولِيَّةِ لِعَدَمِ علمِ المخاطبِ بالاحوالِ المختصةِ به سِوَی الصِّلَةِ کقولِکَ الذی کان مَعَنا امسِ رجلٌ عالمٌ اوِاسْتِهْجَانِ التصریحِ اوزیادةِ التقریرِ نحوُوَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَفِیْ بَیْتِهَاعَنْ نَفْسِه.

ترجمہ: اور (مسند الیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے) موصولیت کے ساتھ مخاطب کو علم نہ ہونے کی وجہ سے ان احوال کا جو اس کے ساتھ مختص ہیں سوائے صلہ کے جیسے تیرا قول، وہ شخص جو کل ہمارے ساتھ تھا عالم مرد ہے۔ یا تصریح کو برا خیال کرنے کے لئے یا زیادتی تقریر کے لئے جیسے پھسلایا ان کو اس عورت نے اپنا جی تھامنے سے جس کے گھر میں وہ تھے۔

تشریح: مسند الیہ کو معرفہ لانے کی کئی صورتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة به الخ. مسند الیہ کو بصورت اسم موصول معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مخاطب کو اسم موصول کے صلہ کا علم ہو لیکن صلہ کے علاوہ وہ احوال جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہیں ان کا علم مخاطب کو نہ ہو مثلاً تمہارا مخاطب زید ہے، جو یہ جانتا ہے کہ کل تمہارے ساتھ کوئی آدمی تھا لیکن زید اس آدمی کے احوال میں سے کوئی حالت نہیں جانتا ہے اب زید تم سے پوچھتا ہے کہ کل تمہارے ساتھ کیسا آدمی تھا تو تم اس کے جواب میں کہتے ہو ''الذی کان معنا امس رجل عالم '' کل گذشتہ جو ہمارے ساتھ تھا وہ عالم آدمی ہے ملاحظے کیجئے! الذی مسند الیہ ہے، جو اسم موصول کی شکل میں معرفہ ہے اور مسند الیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ اس لئے لایا گیا ہے کہ تمہارا مخاطب زید الذی اسم موصول کے صلہ یعنی کان معنا کو جانتا ہے لیکن مسند الیہ کے احوال کو جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہیں نہیں جانتا ہے کہ وہ عالم ہے یا جاہل تو تم نے الذی کان معناامس رجل عالم کہہ کر بتلا دیا کہ وہ آدمی جو کل ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے یعنی مسند الیہ کی حالت کو بتلا دیا کہ وہ عالم آدمی ہے۔

او استهجان التصریح. یا مسند الیہ کو بصورت اسم موصول معرفہ لایا جاتا ہے مسند الیہ کے نام کی صراحت کو برا سمجھنے کی وجہ سے یعنی مسند الیہ کے نام کو صراحۃً بیان کرنا متکلم برا سمجھتا ہے اسلئے مسند الیہ کو بصورت اسم موصول معرفہ لاتا ہے جیسے الذی یخرج من احدالسبیلین ناقض یہاں الذی مسند الیہ بصورت اسم موصول معرفہ لایا گیا ہے اور یخرج مسند ہے یخرج کا مسند الیہ پیشاب یا پاخانہ ہے پیشاب اور پاخانہ کے نام کی صراحت کو متکلم برا سمجھتا ہے یعنی زبان پر پیشاب پاخانہ کہنے کو برا سمجھتا ہے اس وجہ سے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا ہے۔

اوزیادة التقریر. کبھی مسند الیہ کو بصورت اسم موصول معرفہ لایا جاتا ہے زیادتی تقریر کے لئے یعنی جس مقصد

کے لئے متکلم نے کلام کیا ہے اس مقصد کو پرزور انداز میں ثابت کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورت اسم موصول معرفہ لاتا ہے جیسے قرآن میں ہے وراودتہ التی ھوفی بیتھاعن نفسہ یہ آیت کریمہ حضرت یوسفؑ کی پاکدامنی اورعفت کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔اس آیت میں راودت مسند ہےاورالتی ھوفی بیتھا موصول صلہ سے ملکر مسندالیہ مسندالیہ کواسم موصول کی صورت میں معرفہ لایا گیا ہے تاکہ آیت سے جومقصد ہے یعنی حضرت یوسفؑ کی پاکدامنی بیان کرناوہ پورے طور پریعنی پرزور انداز میں ثابت ہوجائے اور پرزور انداز میں پاکدامنی اس طرح ثابت ہورہی ہے کہ کسی کے خیال میں یہ آسکتا تھا کہ حضرت یوسفؑ نے پھسلانے والی زلیخہ سے زنا اسلئے نہیں کیا ہوگا کہ زنا کی راہ ہموار نہیں ہوگی۔کوئی دیکھ رہا ہوگا اس خوف سے انہوں نے زنا نہیں کیا ہوگا،اس خیال کودور کرنے اوران کی پاکدامنی کو پرزور انداز میں ثابت کرنے کے لئے مسندالیہ کواسم موصول کی صورت میں لاکر کہاراودتہ التی ھوفی بیتھا کہ جناب اس عورت نے حضرت یوسف کوزنا کے لئے پھسلایا تھا جس کے گھر میں حضرت یوسف تھے اورگھر میں زنا کی ساری راہیں ہموار تھیں کوئی رکاوٹ نہیں تھی یعنی وہ گھر میں تھے کوئی نہیں دیکھ رہا تھا،اس کے باوجودانہوں نے زنا نہیں کیا یہ انتہاء درجہ کی پاکدامنی ہے توالتی ھوفی بیتھا مسندالیہ بصورت اسم موصول معرفہ کے ذریعہ ان کی پاکدامنی علی وجہ الاتم ثابت ہوگئی۔

اَوِ التَفْخِیمِ نحوفَغَشِیَھُمْ مِنَ الْیَمِّ مَاغَشِیَھُمْ اوتَنْبِیْہِ المخاطَبِ علی الخطأِنحوُشِعْرٌاِنَّ الذین تَرَوْنَھُمْ اخوانکم ÷ یَشْفِیْ غلیلُ صدورھم اَنْ تُصْرَعُوْا.

ترجمہ: یاتفخیم کے لئے جیسے ڈھانپ لیاان کواس چیز نے جس نے ڈھانپ لیاان کو یعنی سمندر نے یامخاطب کوغلطی پرتنبیہ کرنے کے لئے جیسے شعر بلاشبہ وہ لوگ جن کوتم اپنا بھائی خیال کرتے ہوان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفاء پاتا ہے کہ تم پچھاڑ دیئے جاؤ۔

تشریح: من الیم،ما کا بیان ہے یامن تبعیضیہ ہے کبھی مسندالیہ کوبصورت اسم موصول معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ مسندالیہ کوخوفناک اور بڑی چیز بنا کرپیش کیا جائے جیسے ''فغشیھم من الیم ماغشیھم ''اس آیت کریمہ میں فغشی مسند ہے اورما مسندالیہ ہے مسندالیہ بصورت اسم موصول معرفہ لایا گیا ہے وہ اس لئے کہ مسندالیہ کوخوفناک بنا کرپیش کرنا ہے وہ اس طرح کہ ما مسندالیہ میں ابہام ہے اور یہ ابہام مسندالیہ کے خوفناک ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی فغشی کا مسندالیہ جوسمندر کا پانی ہے جس کو ما سے بیان کیا ہے وہ اس قدر کثیر تھا کہ اس کی مقدار نہیں بیان کی جاسکتی ہے توماء کی کثرت جن کی مقدار نہیں بیان کی جاسکتی یہی اس مسندالیہ کا خوفناک اور باعظمت ہونا ہے۔

اوتنبیہ المخاطب علی الخطأ کبھی مسندالیہ کوبصورت اسم موصول معرفہ لانا مخاطب کی غلطی پرتنبیہ کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے شعر ان الذین ترونھم اخوانکم ÷ یشفی غلیل صدورھم ان تصرعوا اس شعر میں الذی ترونھم اخوانکم موصول صلہ سے ملکر مسندالیہ ہے،مسندالیہ کوبصورت اسم موصول معرفہ اسلئے لایا ہے تاکہ ترونھم کے مخاطب کوان کی غلطی پرتنبیہ کردی جائے اور غلطی پرتنبیہ اس طرح پر ہے کہ شعر میں کہا گیا ہے جن کوتم اپنا بھائی سمجھتے ہوان کے

سینوں کا کینہ تیرے ہلاک ہونے سے سکون پاتا ہے یعنی تمہارا ان کو بھائی سمجھنا غلط ہے اور بھائی سمجھنا غلط اسلئے ہے کہ وہ تیری ہلاکت سے خوش ہوتا ہے اگر مسند الیہ اسم موصول نہ لایا جاتا تو یہ بات حاصل نہ ہوتی۔

اَوْلِلْاِیْماءِ الی وجہِ بناءِ الخبَرِ نحوُاِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَھَنَّمَ دَاخِرِیْنَ ثم اِنَّہ رُبَّما یُجْعَلُ ذریعةً الی التعریضِ بالتعظیمِ لِشانِہٖ نحوُشِعْرٌاِنَّ الذی سَمَکَ السماءَ بَنیٰ لنا÷بَیْتاًدعائمُہ اَعَزُّوَاَطْوَلُ. اوشانِ غیرِہ نحوُالذی کَذَّبُوْاشُعَیْباً کَانُوْا ھُمُ الْخٰسِرِیْنَ.

ترجمہ: یا اشارہ کرنے کے لئے بناء خبر کی نوعیت کی طرف جیسے بلاشبہ جولوگ میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں عنقریب وہ جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے پھر اس کو کبھی ذریعہ بنایا جاتا ہے اس (خبر) کی عظمت شان کی طرف اشارہ کا جیسے شعر بلاشبہ اس ذات نے جس نے آسمان کو بلند کیا ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون باعزت اور زیادہ طویل ہیں یا اس کے غیر کی (عظمت) شان (کی طرف اشارہ کا ذریعہ بنایا جاتا ہے) جیسے جنہوں نے شعیبؑ کو جھٹلایا وہ گھاٹے میں ہیں۔

تشریح: اوالایماء الی وجه بناء الخبر. وجہ بمعنی نوعیت بناء مصدر بمعنی اسم مفعول کے معنی میں ہے بناء کی اضافت الخبر کی طرف اضافة الی الموصوف کے قبیل سے ہے اصل عبارت ہے او الایماء الی وجه الخبر المبنی یعنی مسند الیہ کو بصورت اسم موصول معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے تا کہ اشارہ ہو جائے اس خبر کی نوعیت کی طرف جو خبر اس مسند الیہ پر مبنی ہے جیسے ان الذین یستکبرون عن عبادتی یہ عبارت موصول صلہ سے ملکر مسند الیہ ہے مسند الیہ بصورت اسم موصول معرفہ لایا گیا ہے وہ اسلئے تا کہ مسند الیہ الذین یستکبرون عن عبادتی پر جو خبر مبنی ہے اس خبر کی طرف اشارہ ہو جائے کہ وہ کس نوعیت کی ہے چنانچہ اشارہ ہو رہا ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے عقاب اور سزا کی نوع سے ہے کیونکہ مسند الیہ میں خدا کی عبادت سے تکبیر کو بیان کیا گیا ہے اور خدا کی عبادت سے تکبر عذاب وعقاب کو لاتا ہے چنانچہ قرآن نے کہا سیدخلون جهنم داخرین دیکھے! یہ خبر عقاب اور سزا کی نوعیت سے ہے۔

ثم انه ربما یجعل ذریعة الخ. انہ میں ضمیر کا مرجع الایماء الی وجه بناء الخبر ہے اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ لانا اشارہ کرنے کے لے ہوتا ہے اس خبر کی نوعیت کی طرف جو خبر اس مسند الیہ پر مبنی ہے اور مسند الیہ پر مبنی خبر کی طرف اشارہ کرنا ذریعہ اور وسیلہ بنالیا جاتا ہے اس خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ کا جیسے ان الذی سمک السماء بنی لنا÷بیتادعائمه اعز واطول. اس شعر میں الذی سمک السماء موصول صلہ سے ملکر مسند الیہ ہے اور اس مسند الیہ سے اشارہ ہوتا ہے کہ اس پر مبنی خبر رفعت اور بناء کی نوع سے ہے چنانچہ اس پر مبنی خبر بنی لنا بیتاالخ ہے جس میں بناء اور تعمیر کا بیان ہے۔ جس طرح مسند الیہ سے مسند الیہ پر مبنی خبر کی طرف اشارہ ہے اسی طرح یہ اشارہ ذریعہ بنالیا گیا ہے اس بات کی طرف اشارہ کا کہ وہ خبر یعنی بناء بیت۔ عظیم الشان ہے اور خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ اس طرح

ہے کہ اس خبر یعنی بناء بیت کو انجام دینے والی وہ ذات ہے جس نے آسمان جیسی بلند چیز کو بنایا ہے یعنی وہ ایسی ذات ہے جس کا ہر کام عظیم الشان ہوتا ہے لہٰذا یہ بناء بیت بھی عظیم الشان ہوگا یہاں شعر میں بیت سے مراد بیت اللہ شریف ہے زادھا اللہ شرفا و کرامۃ۔

او شان غیرہ۔ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ مسند الیہ کو معرفہ لانا بصورت اسم موصول مسند الیہ پر مبنی خبر کی نوعیت کی طرف اشارہ کے لئے ہوتا ہے اور یہ اشارہ ذریعہ ہوتا ہے اس خبر کے غیر کی عظمت شان کی طرف اشارہ کا جیسے الذین کذبوا شعیبا کانوھم الخسرین اس آیت کریمہ میں الذین کذبوا موصول صلہ سے ملکر مسند الیہ ہے جس سے اس پر مبنی خبر کی نوعیت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر خسران اور نقصان اٹھانے کے قبیل سے ہے کیونکہ حضرت شعیبؑ نبی ہیں اور نبی کی تکذیب خسران ہی خسران ہے چنانچہ موصول صلہ سے ملکر مسند الیہ کی خبر کانوا ھم الخسرین بیان کی گئی ہے جس میں خسران اٹھانے والا کہا گیا ہے اور خبر کے خسران کی نوع سے ہونے کی طرف اشارہ کے ذریعہ بنالیا گیا ہے خبر کے علاوہ کی عظمت شان کی طرف اشارہ کا خبر تو کانوا ھم الخسرین ہے اور اس خبر کا غیر شعیبا ہے اور اسی شعیبا کی تعظیم شان کی طرف اشارہ ہے وہ اس طرح کہ شعیبؑ کو جھٹلانے والا خاسر ہے اور جس کے جھٹلانے سے آدمی خاسر ہو جائے وہ ذات یقیناً عظیم الشان ہوگی۔ لہٰذا شعیبؑ کی ذات عظیم الشان ذات ہوگی۔

وبالاشارۃِ لِتَمَیُّزِہٖ اَکْمَلَ تَمیُّزٍ نحوُ قولہٖ ع ھذا ابُو الصَّقْرِ فَرْداً فی مَحَاسِنِہٖ. او التعریضِ بغباوۃِ السامعِ کقولِہٖ شِعْرٌ اولئک آبائی فَجِئْنِیْ بِمِثْلِھِمْ ÷ اذا جَمَعَتْنَا یا جریرُ المَجَامِعُ.

ترجمہ: اور اسم اشارہ کے ساتھ اس کو مکمل طریقہ سے ممتاز کرنے کے لئے جیسے مصرعہ یہ ابو الصقر ہے وہ اپنے محاسن میں یکتا ہے یا اشارہ کرنے کے لئے سامع کی کند ذہنی کی طرف جیسے اس کا قول شعر۔ یہ ہیں میرے آباء تو اے جریر ان کے مثل لاؤ ہمارے سامنے جب مجامع ہمیں اکٹھا کریں۔

تشریح: کبھی مسند الیہ کو بصورت اسم اشارہ معرفہ لایا جاتا ہے ذات مسند الیہ کو دوسروں سے مکمل طریقہ پر ممتاز کرنے کے لئے۔ مسند الیہ کو بصورت اسم اشارہ لانے سے ذات مسند الیہ دوسروں سے مکمل ممتاز اسلئے ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کا مکمل ممتاز ہونا اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ چیز آنکھوں کے سامنے ہو اور آنکھوں کے سامنے ہونے پر اسم اشارہ دلالت کرتا ہے گویا کسی چیز کے مکمل ممتاز ہونے پر اسم اشارہ دلالت کرتا ہے۔ اور مسند الیہ کو مکمل ممتاز کرنا مسند الیہ کی تعریف اور مدح میں مبالغہ کرنے کے لئے ہوتا ہے کیونکہ تعریف میں مبالغہ یہی ہے کہ اس کو دوسروں سے مکمل ممتاز کر دیا جائے۔ جیسے "ھذا ابو الصقر فردا فی محاسنہ ÷ من نسل شیبان بین الضال والسلم" یہ ابو الصقر ہے وہ اپنے محاسن میں یکتا ہے قبیلہ شیبان سے تعلق رکھتا ہے جو (قبیلہ شیبان) ضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے فردا، ابو الصقر سے حال واقع ہے محاسن خلاف قیاس حسن کی جمع ہے ضال جھڑ بیری کا درخت "سلم" کانٹے دار درخت یہ دونوں درخت جنگل میں پائے جاتے ہیں۔ اس شعر میں ہذا مسند الیہ ہے جو بصورت اسم اشارہ معرفہ ہے اور ابو الصقر مسند ہے یہ مسند الیہ بصورت اسم اشارہ معرفہ اسلئے لایا گیا ہے تا کہ مسند الیہ دوسروں

سے مکمل ممتاز ہو جائے اور ممتاز اسلئے ہو جائے تا کہ مبالغہ فی المدح حاصل ہو۔

اوالتعریض بغباوۃ السامع. کبھی مندالیہ بصورت اسم اشارہ معرفہ لایا جاتا ہے سامع کی کند ذہنی پر تعریض اور اشارہ کرنے کے لئے اور مندالیہ بصورت اسم اشارہ لانے سے سامع کی کند ذہنی پر تعریض اس طرح ہوتی ہے کہ اسم اشارہ حسی چیزوں کے لئے آتا ہے، گویا متکلم سامع کے سامنے اسم اشارہ لاکر اس طرف تعریض اور اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ ہمارا مخاطب ایسا کند ذہن ہے جو حسی ہی چیزوں کو سمجھتا ہے غیر حسی کو نہیں سمجھتا ہے۔ جیسے شعر۔ اولئک آبائی فجئنی بمثلھم ÷ اذا جمعتنا یاجریر المجامع فرزدق نامی شاعر نے چند بزرگوں کا تذکرہ کر کے اس شعر میں ان بزرگوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جریر نامی شخص سے کہا ہے کہ اے جریر یہ میرے آباواجداد ہیں تم ہمارے سامنے ان کی مثال پیش کرو جب مجامع یعنی جلسے ہمیں جمع کریں یعنی جب فخر ومباحات کے جلسے منعقد ہوں اور ہم ان جلسوں میں حاضر ہوں تو ان بزرگان دین کی مثال پیش کرو۔

اس شعر میں اولئک مندالیہ ہے جو بصورت اسم اشارہ معرفہ لایا گیا ہے اگر اولئک کی جگہ ان بزرگوں کے نام بتلاتا کہ فلاں فلاں ہمارے آباء ہیں تو بھی مقصد حاصل ہو جاتا لیکن شاعر اولئک اسم اشارہ لاکر حاضرین کو یہ بتلانا اور اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ ہمارا مخاطب جریرا تنا کند ذہن ہے کہ حسی ہی چیزوں کو سمجھ سکتا ہے۔ یہ اشارہ اور تعریض بغیر اسم اشارہ لائے حاصل نہیں ہوتا اس لئے اسم اشارہ کی صورت میں مندالیہ کو معرفہ لایا ہے۔

اوبیانِ حالِہ فی القربِ اوالبُعدِاوالتوسطِ کقولِک ھذاوذالک اوذاک زیدٌ اوتحقیرِہ بالقربِ نحواَھٰذاالذی یَذْکُرُاٰلِھَتَکُمْ اوتعظیمِہ بالبُعْدِنحوُالم ذالک الکتابُ اوتحقیرِہ کمایقالُ ذالک اللعینُ فعل کذااوالتنبیہِ عندتعقیبِ المشارِالیہ بِاَوْصافٍ علی اَنَّہ جَدِیْرٌبماَ یَرِدُبعدہ من اَجَلِھا نحوُاولئک علی ھُدًی مِّنْ رَّبِّھِمْ واولئک ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ.

ترجمہ: یا اس کے قرب یا بعد یا توسط کی حالت کو بیان کرنے کے لے (مندالیہ بصورت اسم اشارہ معرفہ لایا جاتا ہے) جیسے تیرا قول ھذا اور ذالک یا ذاک زید یا اسکی حقارت بیان کرنے کے لئے (اسم اشارہ) قریب کے ساتھ جیسے کیا یہی ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے یا اسکی تعظیم کے لئے (اسم اشارہ) بعید کے ساتھ جیسے "الم ذالک الکتاب" یا اسکی حقارت بیان کرنے کے لئے (اسم اشارہ بعید کے ساتھ) جیسے کہا جاتا ہے اس لعین نے ایسا کیا۔ یا آگاہ کرنے کے لئے مشارالیہ کے بعد چند اوصاف لانے کے وقت، اس بات پر کہ وہ لائق ہے اس چیز کا جو اس کے بعد آرہا ہے اسی وجہ سے جیسے اولئک الخ۔

تشریح: کبھی مندالیہ کو معرفہ بصورت اسم اشارہ لانا مندالیہ کی حالت کو قرب میں یا بعد میں یا توسط میں بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی متکلم جب یہ چاہتا ہے کہ مندالیہ کی حالت قرب یا حالت بعد یا حالت توسط کو بیان کرے تو مندالیہ کو بصورت اسم

اشارہ معرفہ لاتا ہے جیسے زید کی حالت قرب کو بیان کرنے کے لئے ھذا زید کہنا یا حالت بعد کو بیان کرنے کے لے ذالک زید کہنا۔ یا حالت توسط جو قرب و بعد کے درمیان ہوتی ہے بیان کرنے کے لئے ذاک زید کہنا ہذا قریب کے لئے ذالک بعید کے لئے اور ذاک توسط کے لئے آتا ہے۔

او تحقیره بالقرب. کبھی مسندالیہ کو بصورت اسم اشارہ قریب معرفہ لانا مسندالیہ کی حقارت بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے کیونکہ اشارہ قریب۔ مسندالیہ یعنی مشارالیہ کے قریب ہونے پر دلالت کرتا ہے اور جو چیز قریب ہو اس کے لئے حقارت لازم ہے گویا اسم اشارہ قریب حقارت پر دلالت کرتا ہے اسی حقارت کو بیان کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورت اسم اشارہ قریب معرفہ لایا جاتا ہے۔ جیسے ابوجہل کا قول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ''اھذا الذی یذکر الھتکم'' اس آیت میں ابوجہل نے هذا۔ مسندالیہ بصورت اسم اشارہ قریب معرفہ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حقارت بیان کرنے کے لے لایا ہے **العیاذ باللّٰہ۔**

او تعظیمه بالبعد. کبھی مسندالیہ بصورت اسم اشارہ بعید معرفہ لایا جاتا ہے مسندالیہ کی عظمت شان کو بیان کرنے کے لئے جیسے الم ذالک الکتاب، ذالک اسم اشارہ الکتاب مشارالیہ اشارہ مشارالیہ سے مل کر مسندالیہ۔ مسندالیہ بصورت اسم اشارہ بعید معرفہ لایا گیا ہے مسندالیہ کی عظمت شان کو بیان کرنے کے لئے کیونکہ شی بعید سہل الحصول نہیں ہوتی اور جو سہل الحصول نہ ہو وہ عظیم الشان ہوتی ہے تو اس عظمت شان کو مسندالیہ میں ثابت کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورت اسم اشارہ بعید معرفہ لایا جاتا ہے۔ لیکن سوال ہوتا ہے کہ مشارالیہ الکتاب زبردست اور قریب ہے تو اس کے لئے ذالک اشارہ بعید کیوں لایا گیا ہے، اشارہ قریب لانا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ مسندالیہ کی عظمت شان کو بعد مسافت کے درجہ میں اتار کر مسندالیہ کے لئے اشارہ بعید لایا گیا ہے۔

او تحقيره (بالبعد.) کبھی مسندالیہ کی حقارت بیان کرنے کے لئے مسندالیہ بصورت اسم اشارہ بعید معرفہ لایا جاتا ہے کیونکہ جو چیز حقیر ہوتی ہے لوگ اس کی طرف التفات نہیں کرتے ہیں اور اپنے سے بعید رکھتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ذالک اللعین فعل کذا، اس میں ذالک اللعین سے جو شخص مراد ہے وہ قریب ہے لیکن اس کے لئے اشارہ بعید لایا گیا ہے اس مشارالیہ (مسندالیہ) کی حقارت بیان کرنے کے لئے۔

او التنبيه عند تعقيب المشار اليه. کبھی مسندالیہ کو بصورت اسم اشارہ معرفہ لایا جاتا ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مسندالیہ اس حکم کا جو اسم اشارہ کے بعد ہے ان ہی اوصاف کی وجہ سے لائق ہے جو مشارالیہ کے بعد لائے گئے ہیں گویا تنبیہ بھی اس وقت ہوگی جبکہ مشارالیہ کے بعد مشارالیہ کے چند اوصاف لائے گئے ہوں۔ اسی بات کو مصنف نے التنبیہ عند تعقیب المشار الیہ باوصاف سے کہا ہے جیسے اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون دونوں اولئک مسندالیہ ہیں جو بصورت اسم اشارہ معرفہ ہیں پہلے والے اسم اشارہ اولئک کے بعد جو حکم ہے وہ علیٰ ھدی من ربھم ہے اور دوسرے والے اولئک کے بعد جو حکم ہے وہ ھم المفلحون ہے دونوں اولئک کا مشارالیہ اس آیت سے پہلے ھدی للمتقین میں متقین ہے اور متقین مشارالیہ کے بعد جو اوصاف لائے گئے ہیں وہ

الذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلوۃ الخ ہیں آیت کریمہ میں دونوں اولئک مسند الیہ بصورت اسم اشارہ معرفہ لائے گئے ہیں تاکہ مخاطب کو تنبیہ اور آگاہی ہوجائے کہ مسند الیہ اسم اشارہ اولئک کے بعد والے حکم یعنی علی ھدی من ربھم اور ھم المفلحون کے لائق انہیں اوصاف کی وجہ سے ہے جو مشار الیہ متقین کے بعد لائے گئے ہیں یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوۃ وغیرہ۔

وبالـلامِ لـلاشـارةِ الی معهودٍ نحو ولیس الذکرُ کالاُنثیٰ ای الذی طَلَبَتْ کالتی وُہِبَتْ لها او الی نفسِ الحقیقةِ کقولک الرجلُ خیرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ.

ترجمہ: اور (مسند الیہ) لام کے ساتھ (معرفہ لایا جاتا ہے) معہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے جیسے لڑکا لڑکی کی طرح نہیں ہے یعنی جو (لڑکا عمران کی بیوی نے) طلب کیا تھا اس (لڑکی) کی طرح جو اس کو دی گئی ہے (نہیں ہے) یا نفس حقیقت کی طرف (اشارہ کرنے کے لئے) جیسے تیرا قول مرد عورت سے بہتر ہے۔

تشریح: کبھی مسند الیہ کو معرفہ الف لام کے ساتھ لایا جاتا ہے اور مسند الیہ کو الف لام کے ساتھ معرفہ لانا اسلئے ہوتا ہے تاکہ معہود کی طرف اشارہ ہوجائے، معہود سے مراد حقیقت کا وہ فرد ہے جو متکلم اور مخاطب کے درمیان معین ہے چاہے وہ ایک فرد ہو یا ایک سے زیادہ، واضح رہے کہ الف لام سے اشارہ فرد معین کی طرف اس وقت ہوگا جبکہ اس فرد معین کا صراحۃً یا کنایۃً اس سے پہلے تذکرہ ہوچکا ہو اور ایسے الف لام کو لام عہد خارجی کہا جاتا ہے جیسے ولیس الذکر کالانثی واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرانؑ کی بیوی خدا سے نذر مانی تھی رب انی نذرت لک مافی بطنی محررا اللہ کی مرضی سے ایسا ہوا کہ نذر ماننے کے بعد لڑکی پیدا ہوئی تو عمران کی بیوی نے خدا سے عرض کیا رب انی وضعتھا انثی اس کے جواب میں اللہ تعالی نے فرمایا لیس الذکر کالانثی یعنی عمران کی بیوی نے جس لڑکے کو طلب کیا تھا وہ لڑکا اس لڑکی کی طرح نہیں ہے جو وہ دی گئی ہے۔اس آیت کریمہ میں کالانثی کے الف لام سے اس فرد معین کی طرف اشارہ ہے جس فرد معین کا اس آیت سے پہلے تذکرہ آچکا ہے یعنی رب انی وضعتھا انثی میں انثی کی طرف اشارہ ہے البتہ کالانثی میں الف لام مسند الیہ پر داخل نہیں ہے۔اسلئے کہ کالانثی مسند الیہ نہیں ہے، بلکہ نظیر ہے اس بات کی کہ مسند الیہ کو الف لام کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے معہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے، مثال نہیں ہے مثال تو اس وقت ہوتا جبکہ کالانثی مسند الیہ ہوتا لیکن ایسا نہیں ہے اور الذکر کا الف لام، اشارہ کرنے کے لئے ہے اس معین فرد کی طرف جس کا تذکرہ اس سے پہلے رب انی نذرت لک مافی بطنی محررا میں آچکا ہے اور وہ لفظ ما ہے جس سے مراد مذکر ہے کیونکہ عمران کی بیوی بیت المقدس کی خدمت کے لئے اولاد کو آزاد کرنے کی نذر مانی تھی اور بیت المقدس کی خدمت کے لئے آزاد، مرد ہی کیا جاتا تھا لہٰذا مافی بطنی میں ما اگرچہ مذکر و مؤنث دونوں کو عام ہے مگر مراد مذکر ہے گویا لیس الذکر میں الذکر کا الف لام معین فرد کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے جس فرد معین کا تذکرہ پہلے ہوچکا ہے گرچہ صراحۃً نہیں ہوا ہے لیکن کنایۃً تو ہے۔

اوالی نفس الحقیقة. کبھی مسند الیہ کو الف لام کے ساتھ معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ نفس حقیقت کی طرف

اشارہ ہو جائے نہ کہ حقیقت کے افراد کی طرف اور اس الف لام کو لام جنس کہا جاتا ہے جیسے تیرا قول الرجل خیر من المرأۃ اس میں الرجل مسند الیہ ہے اور اس کے الف لام سے۔ اسی طرح المرأۃ کے الف لام سے اشارہ حقیقت مرد اور حقیقت عورت کی طرف ہے نہ کہ حقیقت (مرد و عورت) کے افراد کی طرف چنانچہ الرجل خیر من المرأۃ کا معنی ہے حقیقت مرد حقیقت عورت سے بہتر ہے نہ کہ افراد مرد، افراد عورت سے بہتر ہے کیونکہ عورت کا بعض فرد مثلا حضرت عائشہ صدیقہؓ مرد کے بعض فرد مثلا زید عمر بکر وغیرہ سے بہتر ہے۔

وقد یأتِی لِواحدٍ باعتبارِ عَھْدِیَّتِه فی الذِّھْنِ کقولِک اُدْخُلِ السوقَ حیث لاعَھْدَفی الخارجِ وھذافی المعنی کالنکرۃِ وقدیفیدُالاستغراقَ نحواِنَّ الانسانَ لفی خُسْرٍ وھوضَرْبَانِ حَقِیْقِیٌّ نحوُعٰلمُ الغیبِ والشھادۃِ اَیْ کُلَّ غَیْبٍ وشھادۃٍ وعُرفِیٌّ نحوُجَمَعَ الْاَمِیْرُالصاغۃَ ای صاغۃَ بَلَدِہ او مَمْلِکَتِه.

ترجمہ: اور کبھی ایک فرد کے لئے آتا ہے اس کے متعین ہونے کے اعتبار سے ذہن میں جیسے تیرا قول بازار میں داخل ہو جاؤ۔ جہاں خارج میں معہود نہ ہو۔ اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہے۔ اور کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے ان الانسان لفی خسر اور وہ دو قسموں پر ہے حقیقی جیسے عالم الغیب والشھادۃ یعنی تمام غیب اور شہادہ کو جاننے والا ہے اور عرفی جیسے امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا، یعنی اپنے شہر یا مملکت کے سناروں کو۔

تشریح: اور کبھی معرف بلام حقیقت۔ حقیقت کے ایک فرد کے لئے آتا ہے اس فرد کے ذہن میں معین ہونے کے اعتبار سے اس کا حاصل یہ ہے کہ لام حقیقت جس کو لام جنس بھی کہا جاتا ہے کبھی حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد کے لئے آتا ہے لیکن یہ فرد خارج میں مبہم اور غیر معین ہوتا ہے ذہن میں معین ہونے کے اعتبار سے۔

سوال: جب خارج میں یہ فرد مبہم ہوگا تو پھر ذہن میں کیسے معین ہوگا، جبکہ ذہن میں معین ہونا خارج میں معین ہونے سے ہوتا ہے، جواب، یہ فرد خارج میں تو غیر معین ہی ہوگا رہ گئی یہ بات کہ ذہن میں پھر کیسے معین ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذہن میں اس فرد کے معین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فرد کی حقیقت ذہن میں معین ہو، نہ کہ یہ فرد ذہن میں معین ہو۔ حقیقت کے تابع کر کے فرد کو معہود فی الذہن کہہ دیا گیا ہے، الغرض کبھی معرف بلام حقیقت۔ حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد غیر معین کے لئے آتا ہے جیسے تیرا قول ادخل السوق اس وقت جبکہ خارج میں سوق کا کوئی ایک فرد معہود اور معین نہ ہو۔ یہاں السوق پر الف لام، حقیقت بازار کے افراد میں سے ایک فرد غیر معین کے لئے آیا ہے کیوں کہ بازار جو حقیقت ہے اس کا خارج میں کوئی فرد معین مراد نہیں ہے بلکہ متکلم کی مراد یہ ہے کہ بازار کے افراد میں سے لاعلی التعیین کوئی ایک فرد میں داخل ہو جاؤ البتہ حقیقت بازار معہود فی الذہن ہے تب تو کہہ رہا ہے بازار میں داخل ہو جاؤ، اور یہ الف لام لام عہد ذہنی کہلاتا ہے۔

وھذافی المعنی کالنکرۃ. اور لام عہد ذہنی، معنی میں نکرہ کی طرح ہے۔ یعنی یہ لام عہد ذہنی اپنے معنی اور مفہوم کے اعتبار سے نکرہ کی طرح ہے کیوں کہ نکرہ بھی فرد غیر معین اور مبہم پر بولا جاتا ہے اور لام عہد ذہنی بھی فرد غیر معین اور مبہم

پر بولا جاتا ہے، لفظ میں نکرہ کی طرح نہیں ہے کیوں کہ معرف بلام عہد ذہنی کے لفظ پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں مثلاً معرف بلام عہد ذہنی کا مبتدا ہونا، ذوالحال ہونا وغیرہ یہ سب معرفہ کے احکام ہیں۔

وقد یفید الاستغراق. لام حقیقت کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی وہ الف لام جس کے ذریعہ شئی کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کبھی تو وہ اشارہ نفس حقیقت ہی کی طرف کرتا ہے، اور اس الف لام کو لام حقیقت کہا جاتا ہے اور کبھی حقیقت کی طرف اشارہ اس اعتبار سے کرتا ہے کہ وہ حقیقت بعض فرد غیر معین کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور اس الف لام کو لام عہد ذہنی کہا جاتا ہے اور کبھی وہ الف لام حقیقت کی طرف اشارہ اس اعتبار سے کرتا ہے کہ وہ حقیقت اپنے تمام افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور اس الف لام کو لام استغراق کہا جاتا ہے، اسی آخری صورت کو مصنف نے **وقد یفید الاستغراق** سے بیان کیا ہے۔ جیسے **ان الانسان لفی خسر** اس میں **الانسان** کا الف لام انسان کی حقیقت کا فائدہ دیتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ حقیقت اپنے تمام افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے چنانچہ **ان الانسان لفی خسر** کا مفہوم ہے تمام افراد حقیقت انسان خسارے میں ہیں۔

وھو ضربان. اور استغراق کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور عرفی، استغراق حقیقی یہ ہے کہ لفظ، لغت اور وضع کے اعتبار سے جن جن چیزوں کو شامل ہے وہ سب چیزیں مراد لی جائیں، جیسے **عالم الغیب والشھادۃ**، **الغیب** اور **الشھادۃ** میں الف لام استغراق کا ہے یعنی حقیقت غیب اور حقیقت شہادت کے تمام افراد کا فائدہ دے رہا ہے، اسی وجہ سے مصنف نے **الغیب** اور **الشھادہ** کی تفسیر **کل غیب وشھادۃ** سے کی ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام غیب اور تمام شہادت کو جاننے والا ہے۔

استغراق عرفی۔ یہ ہے کہ لفظ سے عرف عام میں جتنے افراد سمجھیں جاتے ہیں وہ سب مراد لئے جائیں۔ جیسے **جمع الامیر الصاغۃ**، **الصاغۃ** میں الف لام استغراق عرفی کا ہے کیوں کہ **جمع الامیر الصاغۃ** کہنے کے وقت عرف عام میں **الصاغۃ** کے وہ عام افراد سمجھیں جاتے ہیں جو امیر کے شہر اور مملکت کے ہوں نہ کہ وہ تمام افراد جن کے لئے **الصاغۃ** وضع کیا گیا ہے کیوں امیر کے لئے حقیقت صاغۃ کے تمام افراد کو جمع کرنا مشکل ہے۔ الغرض عرف عام میں اس صاغہ سے امیر کے شہر یا مملکت کے تمام صاغۃ سمجھے جاتے ہیں چنانچہ مصنف نے **الصاغۃ** کی تفسیر **صاغۃ بلدہ او مملکتہ** سے کی ہے۔

واِستِغرَاقُ المفردِ اشملُ بِدلیلِ صِحَّۃِ لارجالَ فی الدارِ اذا کان فیھارَجُلٌ اورَجُلانِ دون لارجلٌ ولاتنافی بین الاستغراقِ واِفرَادِالاسمِ لِاَنَّ الحَرفَ انمایَدُخلُ علیہ مجرداًعن معنیَ الوَحُدَۃِ ولِاَنَّہ بمعنی کُلِّ فردٍلہ لامجموعِ الافرادِولھذا اِمتَنَعَ وصفہ بنعُتِ الجَمُعِ.

ترجمہ: اور مفرد کا استغراق زیادہ شامل ہے **لارجال فی الدار** کے صحیح ہونے کی دلیل سے جب کہ اس (گھر) میں ایک یا دو مرد (موجود) ہوں۔ **لارجل** (اس وقت کہنا) صحیح نہیں ہے، استغراق اور اسم کو مفرد لانے میں کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ (استغراق کا) حرف اس پر داخل ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ

مجرد ہوتا ہے وحدت کے معنی سے اور اسلئے کہ وہ اس کے کل فرد کے معنی میں ہے نہ مجموع افراد (کے معنی میں) اور اسی وجہ سے ممتنع ہے اس کی صفت لانا صفت جمع کے ساتھ۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسم جنس کے مفرد پر جب استغراق کے حروف داخل کردیئے جائیں چاہے استغراق کے حروف۔ الف لام ہو یا اس کے علاوہ مثلاً نکرہ کو نفی کے تحت لانا۔ تو مفرد کا استغراق زیادہ اعم ہوگا بہ نسبت اس عموم کے جو اسم جنس کے تثنیہ و جمع پر حروف استغراق داخل کرنے سے پیدا ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ مفرد کا استغراق ایک ایک فرد کو شامل ہوگا کوئی فرد خارج نہیں ہوگا۔ برخلاف تثنیہ و استغراق کے کہ ہر دو کو شامل ہوگا اور ایک کو شامل نہیں ہوگا اسی طرح جمع کا استغراق ہر جماعت کو شامل ہوگا اور ایک اور دو کو شامل نہیں ہوگا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ لا رجال فی الدار کہنا اس وقت صحیح ہے جس وقت گھر میں ایک یا دو آدمی ہو۔ غور کیجئے! لا رجال فی الدار جمع کا استغراق جو نکرہ کے تحت النفی ہونے سے پیدا ہوا ہے ایک اور دو کو شامل نہیں ہے۔ لیکن جب گھر میں ایک یا دو آدمی ہو تو لا رجل فی الدار کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ لا رجل فی الدار کہنا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ گھر میں ایک اور دو یا زیادہ آدمی نہ ہو۔

دیکھئے مفرد کا استغراق ایک ایک فرد کو شامل ہے اس سے ایک فرد بھی خارج نہیں ہے جبکہ جمع کا استغراق ایک اور دو کو شامل نہیں ہے لہٰذا مفرد کے استغراق میں عموم زیادہ ہوا وھو المطلوب عبارت میں تثنیہ کے استغراق کی مثال نہیں ہے لیکن عقلمند آدمی مذکورہ مثال سے اخذ کرسکتا ہے مثلاً لا رجلان فی الدار کہنا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ گھر میں ایک آدمی ہو، تثنیہ بھی ایک فرد کو شامل نہیں ہے لہٰذا تثنیہ کے استغراق کا عموم بھی مفرد کے عموم سے کم ہوا۔

ولا تنافی بین الاستغراق و افراد الاسم. یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ مفرد کا استغراق درست نہیں ہے کیوں کہ استغراق تعدد پر دلالت کرتا ہے اور اسم کا مفرد لانا وحدت پر اور یہ کیسے درست ہوسکتا ہے کہ ایک ہی چیز زمان واحد میں تعدد اور وحدت دونوں پر دلالت کرے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مفرد پر جس وقت حرف استغراق داخل ہوتا ہے تو اس وقت اسم مفرد وحدت کے معنی سے خالی اور مجرد ہوتا ہے۔ اور جب وحدت پر دلالت نہیں رہی تو صرف استغراق کی وجہ سے تعدد باقی رہا لہٰذا استغراق اور اسم کے مفرد لانے میں کوئی منافات نہیں ہوئی۔

ولانہ الخ. سے دوسرا جواب ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس وقت مفرد پر حرف استغراق داخل ہوتا ہے تو اس وقت اسم مفرد کا معنی۔ کل فرد کے ہوتا ہے کل فرد کا مطلب یہ ہے کہ وہ استغراق والا مفرد شامل تو ہر ایک فرد کو ہوگا لیکن ایک ایک کرکے، مجموع افراد کے معنی میں نہیں ہوتا ہے مجموع افراد کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام کو یکبارگی شامل ہو۔ جب مفرد کا استغراق کل فرد کے معنی میں ہے۔ تو استغراق بھی پایا گیا اور وحدت بھی کیوں کہ ہر ہر فرد کو شامل ہے اسلئے استغراق ہوا اور ایک ایک کرکے شامل ہے اس لئے وحدت پائی گئی۔ چونکہ استغراق مفرد، مجموع افراد کے معنی میں نہیں ہوتا ہے اس لئے استغراق مفرد کی صفت۔ صفت جمع کے ساتھ ممتنع ہے۔ اگر مجموع افراد کے معنی میں ہوتا تو اس کی صفت۔ صفت جمع لائی جاتی تو استغراق مفرد کی صفت۔ صفت جمع کے ساتھ ممتنع ہونا اس بات کی پہچان ہے کہ استغراق مفرد کل فرد کے معنی میں ہے۔

وبالاضافةِ لانّهااَخصرُطریقٍ نحوع هوایَ مع الرکب الیمانِیْنَ مُصْعِدٌ÷ او لِتضمُّنِهَا تعظیماً لِشانِ المضافِ الیه او المضافِ اوغیرِهما کقولِک عبدی حَضَرَ. و عبدُ الخلیفةِ رَکِبَ وعبدُالسُّلطان عندی اوتحقیر أنحوولدُالحَجَّام حاضرٌ.

ترجمہ: اوراضافت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مختصر طریقہ ہے جیسے مصرعہ میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ دور دراز کے سفر پر جارہا ہے۔ یا اس کے متضمن ہونے کی وجہ سے مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو جیسے تیرا قول۔ میرا غلام حاضر ہوا۔ اور خلیفہ کا غلام سوار ہوا۔ اور بادشاہ کا غلام میرے پاس ہے یا (اس کے متضمن ہونے کی وجہ سے) تحقیر کو جیسے۔ حجام کا لڑکا حاضر ہے۔

تشریح: اور مسندالیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے اضافت کے ساتھ، یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ کی طرف مضاف بنادیا جائے۔ اور اضافت کے ساتھ معرفہ لانے کی غرض یہ ہے کہ اضافت، مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا مختصر طریقہ ہے جیسے مصرعہ ھوای مع الرکب الیمانین مصعد اس میں مسندالیہ ھوای کو سامع کے ذہن میں مختصر طریقہ پر حاضر کرنے کی غرض سے یاء کی طرف اضافت کر کے معرفہ لایا گیا ہے۔ اگر الذی اھواہ. یا۔ من اھواہ۔ یا۔ الذی یمیل الیه قلبی۔ کہا جاتا ہے تو احضار مسندالیه فی ذھن السامع علی طریق الاختصار نہ ہوتا۔

اولتضمنها الخ. یا مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ اضافت، مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی عظمت شان کو متضمن اور شامل ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب متکلم چاہتا ہے کہ مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی عظمت کو بتلائے تو متکلم مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لاتا ہے کیوں کہ اضافت۔ مضاف الیہ، مضاف اور ان دونوں کے علاوہ کی عظمت شان کو متضمن اور شامل ہوتی ہے جیسے تیرا قول مضاف الیہ کی عظمت شان میں۔ عبدی حضر۔ میرا غلام حاضر ہوا۔ اس میں عبدی مسندالیہ ہے جو یاء کی طرف اضافت کے ساتھ معرفہ ہے اور اس میں مضاف الیہ یعنی متکلم کی شان کی عظمت اور بڑائی ہے کہ مضاف الیہ کا مدلول بڑا آدمی ہے اس کے پاس نوکر چاکر ہے۔ اور مضاف کی عظمت شان کی مثال عبدالخلیفة رکب ہے خلیفہ کا غلام سوار ہوا۔ اس میں عبدالخلیفة مسندالیہ ہے جو معرفہ بالاضافۃ ہے اور مضاف عبد کی عظمت شان کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ وہ عبد، خلیفۃ کا غلام ہے معمولی آدمی کا غلام نہیں ہے۔ اور مضاف الیہ ومضاف کے علاوہ کی عظمت شان کی مثال عبدالسلطان عندی ہے اس میں عبدالسلطان مسندالیہ ہے جو معرفہ بالاضافہ لایا گیا ہے مضاف الیہ ومضاف کے علاوہ عندی کے متکلم کی عظمت شان کو بیان کرنے کے لئے کہ متکلم اتنا بڑا آدمی ہے کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام آتا جاتا ہے۔ عندی کی یاء گرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسندالیہ کے مضاف الیہ ومضاف کا غیر ہے۔

اوتحقیر ا. یا مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ اضافت۔ مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو شامل اور متضمن ہے۔ تحقیر۔ تعظیم کی ضد ہے، مصنف نے تحقیر مضاف کی مثال دیتے ہوئے فرمایا جیسے ولد الحجام حاضر. ولدالحجام مسندالیہ ہے جو معرفہ بالاضافۃ ہے اس میں مسندالیہ کے مضاف۔ ولد۔ کی تحقیر ہے کہ وہ حجام

کالڑکا ہے جس کو عرف میں گھٹیا سمجھا جاتا ہے۔تحقیر مضاف الیہ اور مضاف ومضاف الیہ کے علاوہ کی تحقیر کی مثال مصنف نے اختصار کے پیش نظر چھوڑ دی ہے تحقیر مضاف الیہ کی مثال ضارب زید حاضر ہے اور مسند الیہ والے مضاف الیہ ومضاف کے علاوہ کی تحقیر کی مثال ولد الحجام جلیس زید ہے۔

وَاَمَّا تنکیرُہ فَلِلْاِفْرادِ نحوُ وجاءَ رجلٌ مِن اَقْصی الْمدینۃِ یَسْعیٰ اَوِ النوعیَّۃِ نحوُ وعلیٰ ابصارِھم غشاوۃٌ اوالتعظیمِ اوالتحقیرِ کقولِہ شِعْرٌ لہ حاجبٌ عن کلِ امرٍیَشِیْنُہ÷ ولیس لہ عن طالبِ العرفِ حاجبٌ÷اوالتکثیرِ کقولِھم اِنَّ لہ لَاِبِلاًوَاِنَّ لہ لَغَنَماًاوالتقلیلِ نحوُورضُوانٌ مِّنَ اللّٰہِ اَکْبَرُ.

ترجمہ: اور بہرحال اس (مسند الیہ) کو نکرہ لانا تو افراد کی وجہ سے ہے جیسے اور ایک شخص شہر کے کنارہ سے دوڑتا ہوا آیا یا نوعیت کے لئے جیسے اوران کی آنکھوں پر پردہ ہے یا تعظیم یا تحقیر کے لئے جیسے اس کا قول شعر۔ بلاشبہ ان کے لئے بڑا مانع ہے ہر ایسے امر سے جوان کو عیب لگائے اور نہیں ہے اس کے لئے بھلائی طلب کرنے والوں سے معمولی رکاوٹ۔ یا تکثیر کے لئے جیسے ان کا قول ان کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کے لئے جیسے۔اللہ تعالی کی تھوری خوشنودی بھی بہت بڑی ہے۔

تشریح: مصنف مسند الیہ کے معرفہ لانے کی صورتوں اوران کے نکات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے مسند الیہ کو نکرہ لانے اور اس کے نکات کو بیان فرمار ہے ہیں۔چنانچہ فرمایا کہ کبھی مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے اور مسند الیہ کو نکرہ لانا افراد کے لئے ہوتا ہے یعنی ایک اسم جنس ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہے۔وہ جنس جب مسند الیہ بنتا ہے تو اس اسم جنس مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے۔تاکہ وہ اسم جنس مسند الیہ جن افراد کو شامل ہے ان میں سے ایک فرد کا ارادہ کیا جائے تو افراد یعنی ایک فرد کا ارادہ کرنے کے لئے مسند الیہ اسم جنس کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے وجاء رجل من اقصی المدینۃ یسعیٰ اس میں رجل اسم جنس مسند الیہ ہے جس کو نکرہ لایا گیا ہے رجل اسم جنس کے افراد میں سے ایک فرد کا ارادہ کرنے کے لئے چنانچہ آیت کا مفہوم ہے کہ شہر کے کنارہ سے افراد رجل میں سے ایک فرد دوڑتا ہوا آیا وہ ایک فرد آل فرعون سے تعلق رکھنے والا ایک مومن مرد تھا۔

اوالنوعیۃ. یا مسند الیہ کو نکرہ لانا نوعیت کے لئے ہوتا ہے۔یعنی اسم جنس مسند الیہ کے بہت سے انواع میں سے ایک نوع کو بیان کرنے کے لئے اسم جنس مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے وعلی ابصارھم غشاوۃ اس میں غشاوۃ اسم جنس مسند الیہ ہے جس کو نکرہ لایا گیا ہے اس اسم جنس کی ایک نوع کو بیان کرنے کے لئے چنانچہ آیت کا مفہوم ہے ان کی آنکھوں پر ایک خاص قسم کا پردہ ہے اور وہ نوع جو آیت میں غشاوۃ سے بتلائی گئی ہے وہ اللہ کی آیتوں سے اندھا ہونا ہے۔

اوالتعظیم اوالتحقیر. یا مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے مسند الیہ کی تعظیم اور تحقیر کے لئے جیسے ابن ابی السمط شاعر کا شعر لہ حاجب عن کل امریشینہ÷ ولیس لہ عن طالب العرف حاجب۔اس میں پہلے والے حاجب مسند الیہ کو نکرہ لانا اس مسند الیہ کی تعظیم کے لئے ہے اور دوسرے والے حاجب مسند الیہ کو نکرہ لانا مسند الیہ کی تحقیر کے لئے ہے چنانچہ اس شعر کا مفہوم

ہے ممدوح کے لئے بڑا مانع ہے ہر ایسے امر سے جو ممدوح میں عیب لگائے اور ممدوح کے لئے معمولی رکاوٹ بھی نہیں ہے احسان طلب کرنے والوں سے۔

او التکثیر. یا مسندالیہ کو نکرہ لانا مسندالیہ کی کثرت تعداد کو بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے اہل عرب کا قول وان له لابلاوان له لغنما ۔اس میں ابلاً اور غنماً دونوں مسندالیہ کو نکرہ لایا گیا ہے دونوں مسندالیہ کی کثرت کو بیان کرنے کے لئے چنانچہ مفہوم ہے، ان کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بکریاں ہیں۔

او التقلیل. یا مسندالیہ کی قلت تعداد کو بیان کرنے کے لئے مسندالیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ورضوان من الله اکبر۔اس میں رضوان مسندالیہ کو نکرہ لانا قلت تعداد کو بیان کرنے کے لئے ہے۔ چنانچہ معنی ہے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی سب سے بڑی ہے۔

وقدجاءَ للتعظيمِ والتكثيرِ نحووَاِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ اى ذوعَدَدٍ كثيرٍ او آياتٍ عِظامٍ وقديكونُ للتحقيرِ والتقليلِ نحو حَصَلَ لى منه شئٌ ومن تنكيرِ غيرِه لِلِافرادِ وَالنَّوعِيَّةِ نحوُ واللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ولِلتَّعظِيمِ نحوُ فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِه وللتحقيرِ نحووَاِنْ نَظُنُّ اِلَّاظَناً.

ترجمہ: اور (تنکیر) تعظیم اور تکثیر دونوں کے لئے آتی ہے جیسے اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں تو بہت سے رسولوں کی تکذیب کی جا چکی ہے یا بڑی بڑی نشانیوں والوں کی۔ اور کبھی تحقیر اور تقلیل کے لئے ہوتی ہے جیسے مجھے اس سے معمولی شئی حاصل ہوئی اور اس (مسندالیہ) کے غیر کو نکرہ لانا افراد اور نوعیت کے لئے ہوتا ہے جیسے اور اللہ نے ہر جاندار کو نطفہ سے پیدا کیا ہے اور تعظیم کے لئے جیسے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کر دو اور تحقیر کے لئے جیسے ہم نہیں گمان کرتے مگر حقیر گمان۔

تشریح: مصنف نے للتعظیم والتکثیر واؤ عاطفہ کے ساتھ کہا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے معلوم ہوا کہ تعظیم اور تکثیر کے درمیان مغایرت اور فرق ہے دونوں ایک ہی چیز نہیں ہے چنانچہ تعظیم کیفیات کے قبیل سے ہے اور تکثیر کمیات کے قبیل سے الغرض مسندالیہ کو نکرہ لانا تعظیم اور تکثیر دونوں کے لے ہوتا ہے جیسے وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک اس آیت میں رسل مسندالیہ کو نکرہ لانا تعظیم اور تکثیر دونوں کے لئے ہے تکثیر کی صورت میں مفہوم ہوگا۔ اگر وہ لوگ آپ کو جھٹلائیں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب کی جا چکی ہے اس کو ذوعدد کثیر سے بتلایا ہے اور تعظیم کی صورت میں مطلب ہوگا بڑی بڑی نشانیوں والوں کی یعنی بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب کی جا چکی ہے اور اس کی طرف آیات عظام سے اشارہ کیا ہے۔

وقدیکون للتحقیر والتقلیل. یہاں بھی تقلیل کو واؤ عاطفہ کے ساتھ لانا مغایرت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے یعنی تحقیر اور تقلیل ایک دوسرے کے مغایر ہیں اور ان دونوں میں فرق ہے دونوں ایک ہی چیز نہیں ہے چنانچہ تحقیر کیفیات کے

قبیل سے ہے اور تقلیل کمیات کے قبیل سے ہے۔ الغرض کبھی مسندالیہ کو نکرہ لانا مسندالیہ کی تحقیر یعنی حقارت بیان کرنے کے لئے اور تقلیل یعنی قلت بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے حصل لی منہ شی اس میں شی مسندالیہ کو نکرہ لانا تحقیر اور تقلیل دونوں کے لئے ہے۔ تحقیر کی صورت میں معنی ہوگا مجھے معمولی سی چیز حاصل ہوئی اور تقلیل کی صورت میں معنی ہوگا مجھے تھوڑی سی چیز حاصل ہوئی۔

ومن تنکیر غیرہ. یہاں سے مصنف یہ بتلا رہے ہیں کہ جس طرح مسندالیہ کو نکرہ لانا افراد اور نوعیت دونوں کے لئے ہوتا ہے اسی طرح مسندالیہ کے غیر کو نکرہ لانا افراد اور نوعیت دونوں کے لئے ہوتا ہے جیسے واللہ خلق کل دابۃ من ماء اس آیت میں دابہ اور ماء دونوں غیر مسندالیہ ہیں۔ اور دونوں نکرہ ہیں پس یہاں ان دونوں کو نکرہ لا کر افراد یعنی وحدت شخصیہ بھی مراد ہو سکتی ہے اور وحدت نوعیہ بھی وحدت شخصیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ نے ایک شخص کو ایک شخص سے پیدا کیا ہے یعنی ایک فرد کو، اس کے باپ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اس صورت میں دابہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا اور ماء کا بھی ایک فرد مراد ہوگا، وحدت نوعیہ کی صورت میں یہ تفسیر ہوگی کہ ایک نوع کو نطفہ کی ایک نوع سے پیدا کیا ہے۔ مثلاً نوع انسان کو نطفہ کی اس نوع سے پیدا کیا ہے جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی انسان کو اونٹ کے نطفہ سے پیدا کیا ہو۔

وللتعظیم. اور مسندالیہ کے غیر کو نکرہ لانا اسکی تعظیم کے لئے ہوتا ہے جیسے فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ اس میں بحرب غیر مسندالیہ ہے اور نکرہ لایا گیا ہے اس غیر مسندالیہ کی تعظیم اور عظمت کو بیان کرنے کے لئے چنانچہ عبارت کا مفہوم ہوگا۔ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے جنگ عظیم کا اعلان کر دو۔

وللتحقیر. اور مسندالیہ کے غیر کو نکرہ لانا تحقیر کے لئے ہوتا ہے جیسے ان نظن الا ظنا اس میں ظنا غیر مسندالیہ کو نکرہ لانا اسی غیر مسندالیہ کی حقارت بیان کرنے کے لئے ہے اس صورت میں مفہوم ہوگا ہم نہیں گمان کرتے مگر معمولی گمان۔

واماوَصْفُه فَلِكَوْنِه مُبَيِّنًاله كاشِفًاعن معناه كقولكَ الجسمُ الطويلُ العريضُ العميقُ يحتاجُ الى فراغٍ يَشْغَلُه ونحوُه في الكشفِ قولُه شِعْرٌ اَلَا لُمَعِيُّ الذى يَظُنُّ بِكَ الظَّنَّ ÷ كَاَنْ قَدْرَاَىٰ وقدسَمِعَا اَوْمُخَصِّصًا نحو زيدُ التاجرُ عندنا اومَدْحًا اوذمًّا نحوُ جاءنى زيدُ العالمُ او الجاهلُ حيث يَتَعَيَّنُ قبل ذكرِه اوتاكيدًا نحو امسِ الدَّابِرُ كان يومًا عظيماً.

ترجمہ: اور بہرحال اس کا وصف لانا تو اس کے بیان کرنے والا ہونے کی وجہ سے اس کو، اس کے معنی کو واضح کرنے والا ہونے کی وجہ سے جیسے تیرا قول جسم طویل عریض عمیق ایسی خالی جگہ کی محتاج ہوتا ہے جس کو وہ بھر دے اور اسی کے مثل ہے کشف میں اس کا قول شعر وہ ذہین آدمی ہے جو تیرے متعلق ایسا گمان کرتا ہے گویا اس نے دیکھا اور سنا ہے یا (اس کے) مخصص ہونے کی وجہ سے جیسے ہمارے پاس تاجر زید ہے یا (اس کے) مدح یا ذم ہونے کی وجہ سے جیسے میرے پاس عالم یا جاہل زید آیا جہاں وہ (موصوف) اس کے ذکر سے پہلے متعین

ہو۔یا تاکید ہونے کی وجہ سے جیسے کل گذشتہ بڑادن تھا۔

تشریح: واما وصفه مندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مندالیہ کی صفت لائی جاتی ہے اور مندالیہ کی صفت اسلئے لائی جاتی ہے تاکہ وہ صفت مندالیہ کو بیان کردے اوراس کے معنی کی وضاحت کردے کیوں کہ صفت مندالیہ کو بیان کرنے والی اوراسکے معنی کی وضاحت کرنے والی ہوتی ہے۔جیسے **الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغله** اس مثال میں **الجسم** مندالیہ ہے اور طویل،عریض،عمیق، یہ تینوں اس کے اوصاف لائے گئے ہیں اور یہ اوصاف مندالیہ **الجسم** کے معنی کی وضاحت اور تعریف کرتے ہیں کہ جسم طول (لمبائی) عرض (چورائی) عمق (گہرائی) کوقبول کرتا ہے۔

ونحوه فی الکشف شاعرکا قول۔**الا لمعی الذی الخ** معنی کو بیان کرنے اور وضاحت کرنے کے سلسلہ میں۔ **الجسم الطویل العریض العمیق** کی طرح ہے البتہ ان دنوں میں فرق یہ ہے کہ **الجسم الطویل العریض العمیق** میں تینوں اوصاف۔مندالیہ جسم۔کے معنی کی وضاحت کرتے ہیں جبکہ **الالمعی الذی یظن بک الظن ÷ کا ن قدرای وقد سمعا** میں۔**الذی یظن** وصف،الالمعی غیر مندالیہ کے معنی کی وضاحت کرتا ہے اور **الالمعی**. غیر مندالیہ اسلئے ہے کہ یہ خبر ہے اس شعر سے قبل والے شعر میں۔اِنّ کی

ان الذی جمع السماحة والنجدة والبر والتقی
الالمعی الذی یظن بک الظن کان قدرای و قدسمعا

ترجمه: وہ شخص جس نے سخاوت،شجاعت،نیکی،اور پرہیز گاری کو جمع کیا ہے ذھین ہے جوتیرے متعلق ایسا گمان کرتا ہے گویا کہ اس نے دیکھا اور سنا ہے۔

الغرض صفت کبھی غیر مندالیہ کے معنی کی بھی وضاحت کرتی ہے جیسا کہ مثال مذکور الالمعی میں ہے۔

او مخصصا. یا مندالیہ کو خاص کرنے کے لئے مندالیہ کا وصف لایا جاتا ہے کیونکہ وصف مندالیہ کے لئے مخصص یعنی خاص کرنے والا ہوتا ہے،جیسے **زید ن التا جر عندنا**،اس میں **التاجر** وصف زید ہے جوغیر کے احتمال کوختم کرکے زید کی تخصیص کرتا ہے کہ تاجر زید ہمارے پاس ہے نہ کہ دوسرا زید

اومدحا او ذما. **مدح** اور **ذم**،**مادح** اور **ذام** صیغہ اسم فاعل کے معنی میں ہیں الغرض کبھی مندالیہ کا وصف لایا جاتا ہے مندالیہ کی مدح یا مذمت کرنے کے لئے کیوں کہ وصف مندالیہ کی مدح اور مذمت کرنے والا ہوتا ہے جیسے **جاء نی زید ن العالم**،اس میں **العالم** زید مندالیہ کا وصف ہے جوزید کی مدح کرتا ہے کہ میرے پاس عالم زید آیا،عالم ہونا زید کے لئے مدح کی بات ہے،ذم کی مثال جیسے **جاء نی زیدن الجاهل**،اس میں **الجاهل** وصف ہے زید مندالیہ کا،اور جاھل ہونا زید کے لئے مذمت کی بات ہے لیکن زید کے لئے ان مثالوں سے مدح یا ذم اس وقت حاصل ہوگا جبکہ موصوف زید۔وصف لانے سے پہلے سامع اور متکلم کے ذھن میں متعین ہو ورنہ یہ مثالیں مخصص کی ہونگی۔

اوتاکیدا. یا مندالیہ کا وصف اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ مندالیہ کی تاکید ہوجائے کیونکہ وصف مندالیہ کے لئے تاکید

ہوتا ہے جیسے امس الدابر کا ن یو ما عظیما، کل گذشتہ بڑا دن تھا، اس میں الدابر وصف ہے۔ جو امس مسندالیہ کے لئے تاکید ہے اور امس مسندالیہ اسلئے ہے کہ وہ کان کا اسم ہے الدابر۔ امس کے لئے تاکید اسلئے ہے کہ امس، کل گذشتہ کے لئے آتا ہے اور الدابر بھی گذشتہ ہی پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض الدابر وصف اَمس مسندالیہ کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے

واما تَوْكِيدُه فِلِلتَّقْرِيْرِ او دَفعِ التَّجَوُّزِ او السهوِ وعَدَمِ الشُّمُوْلِ.

ترجمہ: اور بہرحال اس کی تاکید لانا تو ثابت کرنے کے لئے ہے یا مجاز یا سہو۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے۔

تشریح: واما توكيده فللتقرير مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے اور مسندالیہ کی تاکید اسلئے لائی جاتی ہے تا کہ مسندالیہ کا مفہوم اور مدلول سامع کے ذھن میں اس طرح ثابت اور محقق ہو جائے کہ مسندالیہ کے علاوہ کا احتمال سامع کے ذھن میں نہ رہے۔ جیسے جاء نی زید زید اس میں دوسرا زید پہلے والے زید مسندالیہ کی تاکید ہے۔ یہ تاکید متکلم اسوقت لائے گا جبکہ متکلم کو یہ گمان ہو کہ سامع، لفظ مسندالیہ کے سننے سے غافل ہے، جب متکلم تاکید کے ساتھ مسندالیہ کو ذکر کریگا تو سامع کی غفلت دور ہوگی اور مسندالیہ اس کے ذھن میں بیٹھ جائے گا اور دوسرے کا احتمال باقی نہیں رہے گا۔

او دفع التجوز یا مسندالیہ کی تاکید اسلئے لائی جاتی ہے تا کہ مجاز کے وہم کو دور کرے، یعنی متکلم جب مسندالیہ کا تکلم کرے تو سامع کو یہ وہم ہو کہ مسندالیہ مذکور، کا تکلم مجازاً ہے باقی مسندالیہ اصل میں کوئی اور ہے جیسے **قطع اللص الامیر الامیر** اس میں دوسرا۔ الا میر پہلے والے۔ الامیر کے لئے تاکید لفظی ہے اور اس تاکید کی غرض مجاز کے وہم کو دور کرنا ہے یعنی متکلم **قطع** کا مسندالیہ۔ الا میر اول کو قرار دیا ہے لیکن سامع کو وہم ہوا کہ مسندالیہ کی جگہ۔ الامیر کو ذکر کرنا مجازاً ہے ورنہ اصل میں مسندالیہ۔ امیر کا غلام ہے، متکلم نے اس وہم کو دور کرتے ہوئے کہا، **قطع اللص الا میر الا میر** کہ امیر ہی نے چور کا ہاتھ کاٹا۔ نہ کہ غلام نے۔

او السهو یا مسندالیہ کی تاکید۔ سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے، یعنی جب متکلم نے مسندالیہ کا تکلم کیا، تو سامع کو وہم ہوا کہ متکلم نے جس کو مسندالیہ بنایا ہے وہ اصل میں مسندالیہ نہیں ہے، سہو اور بھول سے اس کو مسندالیہ بنا دیا ہے۔ اصل میں مسندالیہ کوئی اور ہے۔ متکلم اس وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید لاتا ہے تا کہ سامع کا یہ مذکورہ وہم دور ہو جائے۔ جیسے **جاء نی زید زید** اس میں پہلا زید مسندالیہ ہے۔ اس مسندالیہ سے سامع کو وہم ہوا کہ متکلم نے بھول اور سہو سے اس کو مسندالیہ بنا دیا ہے، متکلم نے اس سہو کے وہم کو دور کرتے ہوئے کہا **جاء نی زید زید** کہ زید ہی آیا ہے۔ میں زید کو مسندالیہ بنانے میں سہو نہیں کر رہا ہوں

او عدم الشمول یا مسندالیہ کی تاکید۔ عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے لائی جاتی ہے۔ یعنی متکلم نے جسکو مسندالیہ بنایا ہے اس کے بارے میں سامع کو وہم ہو رہا ہے کہ وہ مسندالیہ عام اور اپنے تمام افراد کو شامل نہیں ہے بلکہ مسندالیہ کے بعض افراد مراد ہیں تمام افراد مراد نہیں، اس وقت متکلم اس عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کو تاکید کے ساتھ لاتا

ہے۔ جیسے جاء نی القوم کلھم۔ اس میں کلھم، القوم مسند الیہ کی تاکید ہے اور یہ تاکید عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے ہے یعنی جب متکلم نے جاء نی القوم کہا تو سامع کو وہم ہوا کہ قوم جو مسند الیہ ہے اس کے تمام افراد مراد نہیں ہیں متکلم نے اس عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کرنے لئے کلھم کا لفظ بطور تاکید ذکر کیا، کہ مسند الیہ کے تمام افراد مراد ہیں نہ کہ بعض۔

واَمَّا بیانُہ فَلِا یضاحِہ باسمٍ مُختَصٍّ بہ نحوُ قَدِمَ صدیقُکَ خالدٌ واَمَّا اْلِا بْدَالُ منہ فَلِزِیَادَۃِ التقریرِ نحو جاء نی اَخُوکَ زیدٌ وجاء نی القومُ اکثرُ ھم وسُلِبَ عمرٌو ثَوْبُہ واَمَّا العطفُ فلِتفصیلِ المسندِ الیہ مع اختصارٍ نحو جاء نی زید وعمرٌو او المسندِ کذالک نحوُ جاء نی زیدٌ فعمروٌ او ثم عمرو او جاء نی القومُ حتی خالدٌ.

ترجمہ: اور بہرحال اس (مسند الیہ) کا عطف بیان لانا۔ تو اس کی وضاحت کے لئے ہوتا ہے ایسے اسم کے ساتھ جو اسم مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو جیسے تیرا دوست خالد آیا اور بہرحال اس سے بدل لانا تو زیادتی تقریر کے لئے ہوتا ہے جیسے میرے پاس تیرا بھائی زید آیا اور میرے پاس قوم کا اکثر آیا اور عمرو کا کپڑا چھینا گیا۔ اور بہرحال عطف (لانا) تو مسند الیہ کی تفصیل کے لئے ہوتا ہے اختصار کے ساتھ جیسے میرے پاس زید اور عمرو آیا۔ یا مسند (کی تفصیل کے لئے) اسی طرح (اختصار کے ساتھ) جیسے میرے پاس زید آیا پھر عمرو یا پھر عمرو۔ یا میرے پاس قوم آئی یہاں تک کہ خالد۔

تشریح: واما بیانہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کے بعد مسند الیہ کا عطف بیان لایا جاتا ہے، اور عطف بیان لانا اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کے اندر جو غیر کا احتمال ہے اس احتمال کو دور کر کے مسند الیہ کو اس کے مخصوص نام کے ساتھ واضح کر دیا جائے جیسے قدم صدیقک خالد اس میں۔ صدیق، مسند الیہ ہے اور اسکے بعد، خالد عطف بیان لایا گیا ہے اور عطف بیان اسلئے لایا گیا ہے کہ صدیق کے اندر ابہام ہے کہ صدیق سے مراد کون ہے زید تو نہیں ہے۔ جب خالد عطف بیان آگیا تو صدیق مسند الیہ کی اس کے مخصوص نام کے ساتھ وضاحت ہوگئی کہ صدیق سے مراد وہ صدیق ہے جس کا نام خالد ہے۔

واما الا بدال منہ. مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کا بدل لاجاتا ہے اور مسند الیہ کا بدل لانا زیادتی تقریر کے لئے ہوتا ہے۔ مصنف کی مراد یہ ہے کہ بدل تو اصل میں یہ بتلانے کے لئے لایا جاتا ہے کہ اصل مقصود بالنسبۃ بدل ہے نہ کہ مبدل منہ البتہ اس کے ساتھ ضمنی طور پر یہ بات بھی حاصل ہو جاتی ہے کہ مبدل منہ جو مسند الیہ ہے سامع کے ذھن میں بیٹھ جاتا ہے، تقریر کا معنی بیٹھانا، تو تقریر کا فائدہ زائد فائدہ ہوا مصنف نے اسی تقریر کو زائد فائدہ بتلانے کے لئے فلزیادۃ التقریر کہا ہے بدل کی چار قسمیں ہیں، بدل الکل، بدل البعض، بدل الغلط، بدل الاشتمال۔ بدل الکل کا مدلول بعینہ مبدل منہ کا مدلول ہوتا ہے جیسے جاء نی اخوک زید اس میں زید، اخوک سے بدل الکل ہے۔ بدل البعض کا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا بعض ہوتا ہے جیسے جاء نی القوم اکثرھم، اس میں اکثرھم۔ القوم سے بدل البعض ہے۔ بدل الاشتمال کا مدلول نہ تو مبدل منہ کا عین ہوتا ہے نہ بعض البتہ مبدل منہ بدل پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ مبدل منہ۔ بدل پر اجمالاً دلالت کرتا ہے اور بدل کی

طرف کسی درجہ مشیر ہوتا ہے جیسے سلب عمر و ثوبه اس میں ثوبہ عمرو سے بدل الاشتمال ہے۔، بدل الکل میں ایک ہی ذات دوبار مذکور ہوتی ہے ایک بار تو مبدل منہ بن کر اور دوسری مرتبہ بدل بن کر اور جب کسی چیز کو دوبارہ ذکر کیا جائے تو وہ ذھن میں بیٹھ جاتی ہے لہٰذا مسند الیہ کا بدل لانا زیاتی تقریر کے لئے ہوا، بدل البعض اور بدل الاشتمال کی صورت میں مبدل منہ بدل پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے گویا بدل البعض اور بدل الاشتمال میں مسند الیہ پہلے مبدل منہ کی شکل میں اجمالاً اور بدل کی شکل میں تفصیلاً۔ دوبار مذکور ہوا، اور کسی شئی کو دوبار ذکر کرنے سے وہ شئی ذھن میں بیٹھ جاتی ہے لہٰذا ان دونوں سے بھی زیادتی تقریر حاصل ہوگئی، بدل الغلط کلام بلیغ میں نہیں ہوتا ہے اسلئے بدل الغلط کی مثال مصنف نے چھوڑ دی ہے۔

واما العطف فلتفصیل المسند الیه. مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ پر کسی شئی کا عطف کیا جاتا ہے اور مسند الیہ پر عطف کرنا۔ اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے **جاء نی زید و عمر** واس میں زید مسند الیہ پر واو عاطفہ کے ذریعہ عمرو کا عطف کیا گیا ہے اس عطف سے اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہوگئی، مسند الیہ کی تفصیل اس طور پر ہوئی کہ مسند الیہ دو ہے ایک زید اور دوسرا عمرو۔ اس مثال میں مسند یعنی آنے کی تفصیل نہیں ہے مسند کی تفصیل تو اس وقت ہوتی جب کہ یہ معلوم ہوتا کہ دونوں زید اور عمرو کا آنا ایک ساتھ ہوا یا ایک کا پہلے اور دوسرے کا فوراً بعد میں یا بہت دیر بعد آنا ہوا۔ اور یہاں اسکی کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق آنا بتلایا گیا ہے اس مثال میں اختصار اسطرح ہے کہ مسند کو دوبار نہیں ذکر کیا گیا ہے مصنف کے قول مع اختصار کی قید سے جاء زید وجاء نی عمرو جیسی مثال خارج ہو جائیگی، کیوں کہ اس مثال میں مسند الیہ کی تفصیل تو ضرور ہے لیکن اختصار نہیں ہے اور اختصار اسلئے نہیں ہے کہ مسند کو دوبار ذکر کیا گیا ہے۔

اوالمسند کذالک. کذالک سے مراد مع اختصار ہے حاصل یہ ہے کہ مسند الیہ پر کسی شئی کا عطف کیا جاتا ہے اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل کے لئے، جیسے **جاء نی زید فعمر و یاجاء نی زید ثم عمرو یا جاء نی القوم حتی خالد** ان تینوں مثالوں میں زید اور قوم مسند الیہ ہیں اور پہلی مثال میں **فا** اور دوسری میں **ثم** اور تیسری میں **حتی** کے ذریعہ عمرو اور خالد کا مسند الیہ پر عطف کیا گیا ہے، اور ان تینوں میں **جاء** مسند کی تفصیل مع اختصار ہے تفصیل بایں طور کہ **فا** عمرو کے بلا تاخیر بعد میں آنے پر اور دوسری مثال میں **ثم** عمرو کے تاخیر کے ساتھ بعد میں آنے پر دلالت کرتا ہے، یہی مسند کی تفصیل ہے تیسری مثال میں **حتی**، **جاء** مسند کی تفصیل پر اس طرح دلالت کریگا کہ **حتی** کا ماقبل اسکے مابعد سے یا تو اضعف ہوگا یا اقوی مثلاً جب کہا جائے **جاء نی القوم حتی خالد** اگر **حتی** کا مابعد یعنی خالد اقوی ہے تو تفصیل اس طرح ہوگی کہ پہلے کمزور لوگوں کا آنا ہوا پھر خالد اقوی کا اور اگر **حتی** کا مابعد یعنی خالد اس کے ماقبل یعنی قوم سے اضعف ہو تو تفصیل اسطرح ہوگی کہ پہلے آنا طاقتور قوم کا ہوا اور بعد میں کمزور خالد کا آنا ہوا اور اختصار اسطور پر کہ مسند یعنی **جاء** فعل ایک ہی مرتبہ مذکور ہے۔

اورَدِّالسامعِ الی الصوابِ نحو جاء نی زیدٌلاعمرٌو اوصرفِ الحکمِ الی آخرَ نحو جاء نی زیدٌ بل عمرٌواوماجاء نی زیدٌ بل عمرو او للشکِ اوالتشکیکِ نحوجاء نی زیدٌاوعمرٌو.

ترجمہ: یا سامع کو درستگی کی طرف پھیرنے کیلئے جیسے میرے پاس زید آیا نہ کہ عمرو۔ یا حکم کو دوسرے (محکوم

علیہ) کی طرف پھیرنے کیلئے جیسے میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو، یا نہیں آیا میرے پاس زید بلکہ عمرو آیا۔ یا شک کیلئے یا شک میں ڈالنے کے لئے جیسے میرے پاس زید آیا، یا عمرو۔

تشریح: یا مسندالیہ پر کسی شئی کا عطف کرنا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ سامع حکم کی۔ جس چیز کی طرف نسبت کر رہا ہے وہ نسبت غلط ہے۔ اس کو صحیح نسبت کی طرف پھیرنا ہے جیسے سامع کا اعتقاد ہے کہ عمرو آیا ہے زید نہیں آیا ہے یا سامع کا اعتقاد ہے کہ دونوں آیا ہے متکلم اس سامع سے کہتا ہے جاء نی زید لا عمرو. اس میں لا کے ذریعہ زید مسندالیہ پر عمرو کا عطف کیا گیا ہے اس عطف کا مقصد یہ ہے کہ سامع جو اعتقاد رکھتا ہے کہ عمرو آیا ہے غلط ہے عمرو نہیں آیا ہے زید آیا ہے اگر سامع دونوں کے آنے کا اعتقاد رکھتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ سامع جو دونوں کے آنے کا اعتقاد رکھتا ہے وہ غلط ہے صرف زید ہی آیا ہے عمرو نہیں آیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے! اس مثال میں سامع کی غلط نسبت کو صحیح نسبت کی طرف پھیرا گیا ہے۔

او صرف الحکم. یا مسندالیہ پر کسی شئی کا عطف کرنا اسلئے ہوتا ہے تاکہ حکم کو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرا جائے جیسے جاء نی زید بل عمرو۔ اس میں بل حرف عطف کے ذریعہ زید مسندالیہ پر عمرو کا عطف کیا گیا ہے پہلے محکوم علیہ زید سے حکم کو دوسرے محکوم علیہ عمرو کی طرف پھیرنے کیلئے۔ چنانچہ معنی ہے میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا۔ صرف حکم کی دوسری مثال ما جاء نی زید بل عمرو اس میں بل کے ذریعہ زید مسندالیہ پر عمرو کا عطف کیا ہے اس عطف کی وجہ یہ ہے کہ عدم مجی کے حکم کو پہلے محکوم علیہ زید سے دوسرے محکوم علیہ عمرو کی طرف پھیرنا ہے، اس مثال میں حکم سلبی کی نسبت کو دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرا گیا ہے اور اس سے قبل والی مثال میں حکم ایجابی کو دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرا گیا ہے۔

او للشک او التشکیک. یا مسندالیہ پر کسی دوسری شئی کا عطف کرنا اسلئے ہوتا ہے کہ متکلم کو حکم میں شک ہے کہ یہ حکم کس کے لئے ثابت ہے۔ یا عطف اسلئے کیا جاتا ہے کہ متکلم کو تو یقین ہے لیکن سامع کو شک میں ڈالنا ہے۔ جیسے جاء نی زید او عمرو اس میں عمرو کا او کے ذریعہ زید مسندالیہ پر عطف کیا ہے یہ عطف یا تو اسلئے ہے کہ متکلم کو شک ہے کہ آنے والا زید ہے یا عمرو، اس صورت میں یہ مثال شک کی ہوگی، یا یہ عطف اسلئے ہے کہ متکلم سامع کو شک میں ڈالنا چاہتا ہے اس صورت میں یہ مثال تشکیک (شک میں ڈالنا) کی مثال ہوگی تو یہ مثال شک اور تشکیک دونوں کی بن سکتی ہے۔

وَاَمَّا الْفَصْلُ فَلِتَخْصِيصِه بالمسندِ واَمَّاتقديمُه فلِكونِ ذكرِهٖ اَهَمَّ اِمَّالانه الا صلُ ولا مُقْتَضِىَ لِلْعدولِ عنه واما لِتمكينِ الخَبَرِ فى ذَهْنِ السامعِ لا ن فى المبتدأِ تشويقاًاليه كقولِه شِعْرٌ والذى حارَتِ البَرِيَّةُ فيه÷حيوانٌ مُسْتَحْدَثٌ من جمادٍ.

ترجمہ: اور بہرحال فصل تو اس (مسندالیہ) کو مسند کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے اور بہرحال اس (مسندالیہ) کا مقدم کرنا تو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے یا تو اسلئے کہ وہ (تقدیم مسندالیہ) اصل ہے۔ اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہیں اور یا خبر کو سامع کے ذہن میں بیٹھانے کے لئے اسلئے کہ مبتداء میں اسکی طرف شوق دلانا ہے، جیسے اس کا قول شعر، اور وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ

حیوان ہے جو مٹی سے پیدا ہونے والا ہے۔

تشریح: مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لائی جاتی ہے، مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا مسندالیہ کو مسند کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی مسند کو مسندالیہ پر منحصر کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے زید ھو القائم اس میں زید مسندالیہ کے بعد ھو ضمیر فصل لائی گئی ہے تاکہ زید مسندالیہ کو قیام یعنی مسند کے ساتھ خاص کردیا جائے یعنی قیام کو زید پر منحصر کردیا جائے چنانچہ معنی ہے، زید ہی کھڑا ہے یعنی کھڑا ہونا زید پر منحصر ہے زید کے علاوہ عمرو کھڑا نہیں ہے۔

واما تقدیمه. مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے اور مسندالیہ کو مقدم کرنا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ کلام کے اجزاء میں مسندالیہ کو مقدم ذکر کرنا اہم ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسندالیہ کو مقدم ذکر کرنا اہم کیوں ہے؟ تو اس کا جواب مصنف نے اما لا نه الخ سے دیا ہے، کہ اہم یا تو اس وجہ سے ہے کہ مسندالیہ کو مقدم ذکر کرنا اصل ہے۔ اور جب مسندالیہ کو مقدم ذکر کرنا اصل ہوا تو اس کو مقدم ذکر کرنا اہم ہوا لیکن مسندالیہ کو مقدم ذکر کرنا اصل اس وقت ہے جبکہ اسکی تقدیم سے تاخیر کی طرف عدول وخروج کا تقاضا کرنے والا موجود نہ ہو، اگر تاخیر کی طرف عدول کا مقتضی موجود ہو تو اس کو مقدم کرنا اصل نہیں ہوگا بلکہ اس وقت مؤخر کرنا پڑے گا، جیسے فاعل مسندالیہ تو ہوتا ہے لیکن اپنے عامل سے مؤخر ہوتا ہے کیونکہ تاخیر کی طرف عدول کا مقتضی موجود ہے اور وہ مقتضی اس کا عامل ہے اور عامل مقتضی عدول اسلئے ہے کہ عامل رتبہ کے اعتبار سے (فاعل) پر مقدم ہوتا ہے، اسی مقتضی کی وجہ سے فاعل کو باوجود مسندالیہ ہونے کے مقدم نہیں لایا جاتا ہے۔

واما لتمکین الخبر. مسندالیہ کو مقدم کرنے کے اہم ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ متکلم خبر کو سامع کے ذھن میں بیٹھانا چاہتا ہے وہ اس طرح کہ جب مسندالیہ کو مقدم ذکر کیا جائے گا تو سامع کو خبر کا شوق اور انتظار ہوگا جب مسندالیہ کے بعد مسند یعنی خبر ذکر کی جائے گی تو سامع کے ذھن میں بیٹھ جائے گی کیوں کہ یہ خبر انتظار کے بعد حاصل ہوگی اور انتظار کے بعد حاصل ہونے والی شئی ذھن میں بیٹھ جاتی ہے، الغرض متکلم خبر کو سامع کے ذھن میں بیٹھانا چاہتا ہے اور یہ مسندالیہ کو مقدم ذکر کرنے سے حاصل ہوگا لہٰذا مسندالیہ کو مقدم لانا اہم ہوا، جیسے والذی حارت البریة فیه حوان مستحدث من جماد اس میں حیوان مستحدث من جماد سے مراد انسان ہے اور جس چیز کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ انسان کا معاد ونشور ہے یعنی مرنے کے بعد انسان کا زندہ ہوکر قبروں سے منتشر ہونا۔ اب شعر کا مطلب یہ ہوا کہ مخلوق جس کے بارے میں حیران ہے وہ ہے انسان کا مرنے کے بعد زندہ ہوکر منتشر ہونا، اس شعر میں اسم موصول صلہ سے ملکر مسندالیہ ہے جو مقدم ہے اس تقدیم مسندالیہ سے سامع کو خبر کا انتظار ہوا، دوسرا مصرعہ اسکی خبر ہے جو انتظار کے بعد حاصل ہوئی ہے لہٰذا یہ خبر اس کے ذھن میں بیٹھ جائے گی۔

وَامَّا لِتعجیلِ المُسَرَّةِ او المَسَاءَ ةِ لِلتَّفَاؤُلِ اَوِ التَّطَیُّرِ نحوُ سَعْدٌ فی دارِکَ والسَّفاحُ فی دارِ صَدِیْقِکَ وَاِمَّا لِایهام اَنَّه لا یزولُ عن الخاطرِ اَوْ اَنَّه یستلِذُّ به وَاِمَّا لِنحو ذالکَ.

ترجمہ: یا تعجیل مسرت یا مساءت کے لئے، نیک فالی یا بدشگونی کی وجہ سے جیسے سعد تیرے گھر میں ہے اور خونریز تیرے دوست کے گھر میں ہے یا اس بات کا خیال ڈالنے کے لئے کہ وہ (مسندالیہ) دل سے زائل نہیں

ہوتا ہے، یا (اس بات کا خیال ڈالنے کے لئے کہ) وہ اس سے لذت حاصل کرتا ہے یا اس کے مثل کی وجہ سے۔

تشریح: یا مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنا اہم اس وجہ سے ہے کہ متکلم مسند الیہ کو مقدم ذکر کر کے سامع کو جلد ہی خوش کر دینا چاہتا ہے یا جلد ہی غمگین کر دینا چاہتا ہے سامع مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنے سے جلد خوش اسلئے ہوگا کہ مسند الیہ کو مقدم لانے سے اسکو نیک فالی حاصل ہوگی اور جلد غمگین اسلئے ہوگا کہ مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنے سے اس کو بدشگونی حاصل ہوگی جیسے **سعد فی دارک** سعد (نامی آدمی) تیرے گھر میں ہے، سعد کے معنی نیک بخت کے ہیں، سعد مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا ہے تا کہ سامع نیک فالی حاصل کر کے جلد خوش ہو جائے نیک فالی اس طرح حاصل ہوگی کہ جیسے ہی پہلے سعد کہا تو خوش ہوگا کہ چلو نیک بختی سے آغاز ہے انجام اچھا رہے گا، برخلاف **السفاح فی دار صدیقک** کے کہ اس میں اوّلاً السفاح آنے سے وہ غمگین ہوگا کہ آغاز ہی خونریز سے ہے انجام برا ہوگا۔

اما لا یھام انّه. یا مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنا اہم اس وجہ سے ہے کہ مسند الیہ کو مقدم ذکر کر کے سامع کے دل میں یہ خیال ڈالنا ہے کہ مسند الیہ ہمارے دل سے نکلتا ہی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ اسکا خیال بندھا رہتا ہے اور جسکا خیال ہمیشہ لگا رہتا ہے اس کا تذکرہ پہلے آتا ہے اسلئے مسند الیہ کو مقدم ذکر کر دیا ہے یا سامع کو خیال ڈالنا ہے کہ مسند الیہ کے تذکرہ سے ہمیں لذت حاصل ہوتی ہے اور جس کے ذکر سے لذت حاصل ہوتی ہے اس کو مقدم ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا ہے، دونوں کی مثال، الحبیب جاء ہے۔

او نحو ذالک. ان وجوہ مذکورہ کے علاوہ دوسری وجہ سے بھی مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنا اہم ہوتا ہے۔ مثلاً اظہار تعظیم وغیرہ کی وجہ سے۔

عبدُالقاهرِ وقد یُقدَّمُ لِیُفیدَ تخصیصَه بالخبرِ الفِعلِیِّ اِنْ وَلِیَ حَرْفَ النفیِ نحوُ مَااَنَاقُلْتُ هذا ی لم اَقُلْه مع اَنَّه مقولٌ لغیرِیْ ولهذالم یَصِحُّ ماانا قلتُ هذاولا غیری ولا ما انا رآیتُ احداًولاماانا ضربتُ الازیداً.

ترجمہ: عبدالقاہر (نے کہا) اور کبھی مقدم کیا جاتا ہے تا کہ فائدہ دے اس (مسند الیہ) کی تخصیص کا خبر فعلی کے ساتھ اگر (مسند الیہ) حرف نفی سے ملا ہوا ہو جیسے میں نے تو یہ نہیں کہا ہے۔ یعنی میں نے تو اس بات کو نہیں کہی ہے باوجودیکہ یہ بات میرے علاوہ کی کہی ہوئی ہے، اسی وجہ سے **ما انا قلت هذا ولا غیری** (کہنا) صحیح نہیں ہے اور نہ **ماانا رآیت احداً**، اور نہ **ماانا ضربت الازیدا**۔

تشریح: اوپر والے سبق میں یہ بات کہی گئی تھی کہ مسند الیہ کو مقدم لانے کی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنا اہم ہے اور پھر اہم ہونے کی چند وجہیں بیان کیں ہیں، یہاں سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ شیخ عبدالقاھر نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ تقدیم مسند الیہ خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص کا فائدہ دے۔ یعنی مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنے سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ خبر فعلی مسند الیہ پر منحصر ہو جاتی ہے۔ خبر فعلی سے مراد یہ ہے کہ مسند الیہ کی خبر کا پہلا کلمہ فعل ہو اور اس میں ضمیر مستتر ہو جو مسند

الیہ کی طرف لوٹے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کو مقدم کرنا خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص کا فائدہ اسوقت دیگا جبکہ مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو چاہے مسند الیہ اور حرف نفی کے درمیان کسی کا فصل ہو یا نہ ہو، معلوم ہوا کہ تخصیص کا فائدہ دینے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں اول خبر کا فعلیہ ہونا دوم مسند الیہ کا حرف نفی کے بعد واقع ہونا جیسے ما انا قلت هذا اس میں انا مسند الیہ حرف نفی ما کے بعد واقع ہے اور مسند الیہ مقدم ہے اور خبر یعنی قلت هذا خبر فعلی ہے لہٰذا دونوں چیزوں کے پائے جانے کی وجہ سے تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی، تخصیص کی صورت میں معنی ہوگا یہ میں نے ہی نہیں کہا ہے اگر چہ یہ بات میرے علاوہ نے کہی ہے، یہاں یہ بات یاد رکھیے کہ اگر مسند الیہ سے خبر فعلی کی نفی علی الخصوص ہے تو مسند الیہ کے علاوہ کے لئے ثبوت علی الخصوص ہوگا اور اگر علی العموم ہے تو علی العموم ثبوت ہوگا۔

ولهذا لم يصح. یہاں سے مصنف فرمارہے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تقدیم مسند الیہ تخصیص مسند الیہ کا فائدہ دیتی ہے یعنی اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ حکم یعنی خبر، مسند الیہ سے منتفی ہے اور غیر کے لئے ثابت ہے خصوص یا عموم کے طریقہ پر، تو ما انا قلت هذا و لا غیری کہنا درست نہیں ہوگا کیونکہ قاعدہ مذکورہ کے مطابق ما انا قلت هذا کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ میں نے ہی نہیں کہا ہے یعنی دوسرے نے کہا ہے گویا اس عبارت میں دوسرے کے لئے، کہنا ثابت ہے، اور و لا غیـــری کا مطلب یہ ہے کہ اور نہ دوسرے نے کہا ہے گویا ما انا قلت هذا و لا غیری میں دوسرے کے لئے کہنا اور نہ کہنا دونوں ثابت ہوا اور یہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہے لہٰذا اجتماع نقیضین ہوا اور یہ باطل ہے لہٰذا یہ عبارت باطل ہوئی۔

و لا ما انا رایت احدا. اسی طرح ما انا رایت احدا بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہ بات پیچھے گذر چکی ہے کہ اگر مسند الیہ سے خبر فعلی کی نفی علی العموم ہے تو غیر مسند الیہ کے لئے اس خبر فعلی کا علی العموم ثبوت ہوگا دیکھئے! ما انا رایت احدا کا معنی ہے میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا ہے، اس میں علی العموم مسند الیہ سے خبر فعلی کی نفی ہے لہٰذا غیر مسند الیہ کے لئے علی العموم خبر فعلی کا ثبوت ہوگا اور مطلب ہوگا میرے علاوہ دوسروں نے سب کو دیکھا ہے، اور سب کو دیکھنا محال ہے لہٰذا یہ عبارت محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے نادرست اور باطل ہے۔

و لا ما انا ضربت الا زيدا. اور ما انا ضربت الا زيدا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مسند الیہ سے خبر فعلی کی جس درجہ کی نفی ہوگی اسی درجہ غیر مسند الیہ کے لئے اس خبر فعلی کا ثبوت بھی ہوگا، دیکھئے! ما انا ضربت الا زيدا کا معنی ہے میں نے ہی زید کے سوا دوسروں کو نہیں مارا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ میرے علاوہ نے زید کے سوا سب کو مارا ہے اور یہ بات بھی ناممکن ہے کہ غیر مسند الیہ زید کے سوا سب کو مارے، لہٰذا یہ عبارت بھی درست نہیں ہوئی۔

وَاِلَّا فقد یاتی للتخصیصِ رَدًّا علی من زَعَمَ انفرادَ غیرِہ به او مشارکتَه نحو اَنَا سَعَیْنًا فی حاجتِکَ ویُؤَکَّدُ علی الاوَّلِ بنحوِ لا غیری وعلی الثانی بنحوِ وَحْدِیْ وقد یاتی لِتقویۃِ الحکمِ نحو هو یُعْطِیْ الْجزیلَ و کذا اذا کا ن الفِعْلُ مَنفیًا نحو انتَ لاتکذِبُ فانه اشدُّ لنفی الکَذِبِ من لا تکذِبُ و کذامِنْ لاتکذبُ انت لا نه لتاکیدِالمحکوم علیه لاالحکم.

ترجمہ: ورنہ تو کبھی آتی ہے تخصیص کے لئے اس شخص کی تردید کرنے کے لئے جس نے اس (مسند الیہ) کے علاوہ کی انفرایت کا گمان کیا ہو، اس (خبر فعلی) کے ساتھ یا اس (خبر فعلی) میں اس (مسند الیہ) کے (غیر) کی مشارکت کا گمان کیا ہو جیسے ہم نے ہی تیری حاجت روائی میں کوشش کی اور پہلے میں تاکید، لا غیری (اور اس) جیسی عبارت سے لائی جائے گی اور دوسرے میں، وحدی، (اور اس) جیسی سے اور کبھی آتی ہے (تقدیم مسند الیہ) تقویت حکم کے لئے جیسے وہ بہت بخشش کرتا ہے اور اسی طرح جب فعل منفی ہو جیسے تو نے جھوٹ نہیں کہا اسلئے کہ وہ زیادہ ہے نفی کذب میں۔ **لا تکذب** کے مقابلہ میں اور اسی طرح **لا تکذب انت** کے مقابلہ میں اسلئے کہ وہ محکوم علیہ کی تاکید کے لئے ہے نہ کہ حکم (کی تاکید کیلئے)۔

تشریح: والا. ورنہ یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع نہ ہو، اسکی دو صورتیں ہیں اول اس کلام میں حرف نفی ہو ہی نہیں، دوم نفی تو ہو پر مسند الیہ سے مؤخر ہو الغرض اگر مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع نہ ہو تو اس صورت میں کبھی مسند الیہ کی تقدیم، تخصیص مسند الیہ کے لئے آئے گی اس شخص کی رد کرنے کے لئے جو اعتقاد رکھتا ہے کہ اس خبر فعلی کو کرنے والا مسند الیہ مذکور کے علاوہ ایک معین شخص ہے، مسند الیہ مذکور اس خبر فعلی کو کرنے والا نہیں ہے اسی طرح اس شخص کی بھی رد کے لئے آئے گی جو خبر فعلی کو کرنے میں مسند الیہ مذکور کے ساتھ اس کے علاوہ کو بھی شریک مانتا ہو یعنی شرکت کا اعتقاد رکھنے والے کی بھی تردید کے لئے آئے گی جیسے **انا سعینا فی حاجتک** اس کلام میں حرف نفی ہے ہی نہیں، اور مسند الیہ مقدم ہے اور یہ تقدیم، تخصیص مسند الیہ کے لئے آئی ہے، اس شخص کی رد کرنے کے لئے جو مسند الیہ مذکور کے علاوہ ایک معین شخص کا اعتقاد رکھتا ہے یعنی سامع، مسند الیہ (متکلم) مذکور کے علاوہ متعین شخص کے بارے میں اعتقاد رکھتا ہے کہ حاجت روائی میں، اسی نے کوشش کی ہے، متکلم جو مسند الیہ ہے اس سامع کی رد کرنے کے لئے تقدیم مسند الیہ کے ساتھ کہتا ہے **انا سعینا فی حاجتک** ہم نے ہی تیری حاجت روائی میں کوشش کی ہے، ہمارے علاوہ معین شخص نے جسکا سامع اعتقاد رکھتا ہے حاجت روائی میں کوشش نہیں کی ہے۔ اس مثال میں خبر فعلی یعنی حاجت روائی کی کوشش کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، اور اس سامع کی رد کے لئے ہے جو غیر مسند الیہ یعنی معین شخص کا اعتقاد رکھتا ہے، اس طرح کی تخصیص کو قصر قلب کہا جاتا ہے، اگر سامع حاجت روائی کی کوشش میں مسند الیہ مذکور کے ساتھ غیر کو بھی شریک مانتا ہو تو **انا سعینا فی حاجتک** میں اس سامع کی بھی تردید ہو جائے گی چنانچہ مفہوم ہو گا ہم نے ہی تیری حاجت روائی میں کوشش کی، ہمارے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے، اس تخصیص کو یعنی اعتقاد شرکت کے وقت کی تخصیص کو، قصر افراد کہا جاتا ہے۔

ویؤکد علی الاول بنحو لا غیری الخ. اول سے مراد قصر قلب والی تخصیص ہے اور ثانی سے قصر افراد والی تخصیص مراد ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں **لا غیری** اور اس جیسے دوسرے الفاظ، مثلا، **لا زید، لا عمر، لا من سوای** وغیرہ کے ساتھ تاکید لائی جائے گی اور دوسری صورت میں، وحدی اور اس جیسے دوسرے الفاظ مثلا، متفرد ا متوحدا وغیرہ کے ساتھ تاکید لائی جائے گی۔

وقد یاتی لتقویة الحکم. اور تقدیم مسند الیہ کبھی تقویت حکم کے لئے آتی ہے، یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے بعد

واقع نہ ہوتو اس وقت مسند الیہ کومقدم کرنا کبھی تقویت حکم کے لئے آتا ہے نہ کہ تخصیص کیلئے تقویت حکم کا مطلب ہے، حکم یعنی مسند کوسامع کے ذھن میں پختہ اور ثابت کرنا، جیسے هو يعطي الجزيل وہ بہت بخشش کرتا ہے، اس میں، هو ،مسند الیہ مقدم ہے اور حرف نفی کے بعد واقع نہیں ہے اور مسند الیہ کی تقدیم تقویت حکم کے لئے ہے، حکم اعطاء کا ہے۔ اس میں تقویت اسطرح آئے گی کہ جب هو مبتدا کا ذکر کیا تو مبتدا نے خبر کا تقاضا کیا چنانچہ جب اسکے بعد يعطی خبر کوذکر کیا تو مبتدأ نے اس خبر کو اپنی طرف منسوب کرلیا یعنی يعطی کی اسناد هو مبتدا کی طرف ہوگئی اور یہ حکم مبتدا کے لئے ثابت ہوگیا پھر اس فعل کی اسناد اس ضمیر کی طرف ہورہی ہے جو اس میں مستتر ہے اور وہ ضمیر مبتدا کی طرف لوٹ رہی ہے تو گویا يعطی کی اسناد ضمیر مستتر کے واسطہ سے مبتدأ کی طرف دوبارہ ہوئی اور دوبارہ اسناد سے حکم میں پختگی آجاتی ہے اور حکم میں پختگی آنا ہی تقویت حکم ہے لہٰذا هو ،مسند الیہ کی تقدیم تقویت حکم کیلئے ہوئی۔

وكذا اذا كان الفعل منفيا. پیچھے یہ بات آئی تھی کہ جب مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع نہ ہو تو اس وقت تقدیم مسند الیہ، تخصیص اور تقویت حکم کا فائدہ دیتی ہے، لیکن یہ اس وقت کی بات تھی جب کہ کلام میں حرف نفی ہو ہی نہیں جیسا کہ ان دونوں مثالوں سے واضح ہے یہاں سے مصنف یہ فرماتے ہین کہ جب فعل منفی ہو یعنی کلام میں حرف نفی ہو لیکن مسند الیہ اس حرف نفی کے بعد واقع نہ ہو بلکہ مسند الیہ پہلے ہو اور حرف نفی فعل یعنی مسند پر داخل ہو تو اس صورت میں بھی تقدیم مسند الیہ، تخصیص مسند الیہ اور تقویت حکم کا فائدہ دیتی ہے، جیسے انت ماسعيت فی حاجتی تو نے ہی میری حاجت روائی میں کوشش نہیں کی، اس میں حرف نفی، مسند الیہ انت کے بعد خبر فعلی سعيت پر داخل ہے یعنی فعل منفی ہے اور مسند الیہ کی تقدیم، تخصیص مسند الیہ کیلئے ہے چنانچہ، عدم سعی کو انت، مسند الیہ کے ساتھ خاص کردیا ہے، فعل منفی کی صورت میں تقدیم مسند الیہ کے تقویت حکم کا فائدہ دینے کی مثال یہ ہے، انت لا تكذب تو نے جھوٹ نہیں کہا، اس میں حرف نفی مسند الیہ سے موخر ہے یعنی فعل منفی ہے، اور تقویت حکم کا فائدہ دے رہا ہے، وہ اس طرح کہ انت، مبتدأ ہے وہ خبر کا طالب ہے چنانچہ جب فعل منفی لاتکذب خبر کو ذکر کیا تو اسکی اسناد مبتدأ کی طرف ہوگئی پھر اس فعل منفی کی اسناد اس میں ضمیر مستتر کی طرف ہورہی ہے اور ضمیر مبتدأ کی طرف لوٹ رہی ہے گویا لاتکذب فعل منفی کی اسناد مبتدأ کی طرف دوبارہ ہوئی اور دوبارہ اسناد ہی کا نام تقویت حکم ہے، لہٰذا اانت لا تكذب میں مسند الیہ کی تقدیم تقویت حکم کا فائدہ دے رہی ہے۔

فانه اشد لنفی الكذب من لا تكذيب. یہاں سے انت لا تكذب کے مفید تقوی ہونے کی علت بیان کی جارہی ہے کہ انت لا تكذب کیونکر تقویت حکم کا فائدہ دے رہا ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ انت لا تكذب کے اندر لا تكذب کے مقابلہ میں زیادہ نفی ہے کیونکہ انت لا تكذب میں تکرار اسناد ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور لا تكذب میں تکرار اسناد نہیں ہے اور جس فعل منفی میں تکرار اسناد ہو وہ نفی میں بڑھا ہوا ہوتا ہے اس فعل منفی کے مقابلہ میں جس میں تکرار اسناد نہ ہو، جب انت لا تكذب نفی میں بڑھا ہوا ہے تو یقیناً یہ مفید تقوی ہوگا کیونکہ تقوی کا مطلب ہی ہے بڑھا ہوا ہونا، اسی طرح لاتكذب انت کے مقابلہ میں بھی انت لا تكذب نفی میں زیادہ ہے کیونکہ لاتكذب انت میں محکوم علیہ کی تاکید ہے نہ کہ حکم کی، حکم میں تاکید تو اس

وقت آتی جبکہ تکرار اسناد ہوتا اور یہاں تکرار اسناد ہے نہیں لہذا تاکید، حکم کے لئے نہیں ہوئی اور جب حکم کے لئے تاکید نہیں ہوئی تو تقویت حکم کا فائدہ بھی نہیں دیگا تو ثابت ہوگیا کہ لا تکذب انت میں عدم تاکید فی الحکم کی وجہ سے زیادہ نفی نہیں پائی گئی، اور لاتکذب انت مفید تقوی نہیں ہے اور انت لا تکذب تکرار اسناد کی وجہ سے نفی میں بڑھا ہوا ہے جسکی وجہ سے مفید تقوی ہے۔

وَاِنْ بُنِیَ الْفِعْلُ علی مُنَکَّرٍ اَفَادَتخصیصَ الجنسِ اوالواحدِبه نحوُ رجلٌ جاء نی ای لا امرأةٌ اور جلان.

ترجمہ: اور اگر فعل، نکرہ پرمبنی ہوتو (تقدیم مسندالیہ) فائدے دے گی جنس یا واحد کی تخصیص کا اسکے ساتھ جیسے میرے پاس مرد آیا یعنی عورت نہیں آئی یا (ایک مرد نہ کہ) دو مرد۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر فعل نکرہ پرمبنی ہو یعنی اگر مسند فعلی کا مسندالیہ، اسم نکرہ ہوتو اس مسندالیہ کو مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیگا، تخصیص جنس کی ہو یا واحد کی یعنی مسند فعلی، مسندالیہ جنس یا مسندالیہ واحد پر منحصر ہوگا جیسے رجل جاء نی اس میں جاء فعل مسند کا، مسندالیہ رجل نکرہ مقدم ہے اور یہ تقدیم مسندالیہ تخصیص جنس اور تخصیص واحد دونوں کا فائدہ دے رہی ہے تخصیص جنس کا فائدہ دینے کی صورت میں یہ مطلب ہوگا، میرے پاس جنس مرد آیا نہ کہ جنس عورت، دیکھئے! جاء مسند فعلی کو جنس مرد پر منحصر کیا ہے لہذا تخصیص جنس پائی گئی، اور تخصیص واحد کا فائدہ دیگا تو مطلب یہ ہوگا، میرے پاس ایک مرد آیا نہ کہ دو مرد۔

وَوَافَقَه السَّکَّاکِیُ علی ذالک اِلَّا اَنَّه قال التقدیمُ یفیدُالاختصاصَ اِنْ جازَ تقدیرُ کونِه فی الاصلِ مُؤَخَّراً علی اَنَّه فاعلٌ معنیً فقط نحوُ اَنَاقُمْتُ وقُدِّرَوالافلایفیدُالا تَقَوِّیَ الُحکم سواءٌ جازَ کمامر ولَمْ یُقَدَّرْاولم یجُزْ.

ترجمہ: اور علامہ سکاکی نے ان (شیخ عبدالقاہر) کی اس میں موافقت کی ہے مگر یہ کہ انہوں نے کہا ہے کہ ،تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے بشرطیکہ اس (مسندالیہ) کا اصل میں موخر ماننا جائز ہو اس بناء پر کہ وہ فاعل ہے صرف معنوی اعتبار سے جیسے انا قمت اور مان لیا گیا ہو ورنہ تو فائدہ نہیں دیگا سوائے تقوی حکم کے، برابر ہے کہ (موخر ماننا) جائز ہو جیسا کہ گذر گیا اور مانا نہ گیا ہو یا جائز (ہی) نہ ہو۔

تشریح: شیخ عبدالقاہر نے کہا تھا کہ مسندالیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہے، اس بات میں تو علامہ سکاکی شیخ کے موافق ہیں، البتہ کچھ باتوں میں دونوں مختلف ہیں۔

چنانچہ تفصیل اور شرائط دونوں میں، دونوں حضرات کا اختلاف ہے، تفصیل میں اختلاف کا حاصل ملاحظہ کیجئے! شیخ کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہوتو تقدیم مسندالیہ صرف تخصیص کا فائدہ دیگی خواہ مسندالیہ نکرہ ہو یا معرفہ، اسم ظاہر ہو یا اسم ضمیر اور اگر مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع نہ ہو جسکی دو صورتیں بیان ہوئیں (کلام میں نفی ہی نہ ہو یا مسندالیہ حرف نفی سے مقدم ہو) تو اس وقت مسندالیہ کی تقدیم کبھی تخصیص اور کبھی تقویت حکم کا فائدہ دیگی خواہ مسندالیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر معرفہ ہو یا نکرہ فعل مثبت ہو یا منفی اور سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہوتو مسندالیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہوگی بشرطیکہ تخصیص

سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو برابر ہے کہ حرف نفی کے بعد مسند الیہ ہو یا سرے سے کلام میں حرف نفی ہو ہی نہیں، یا حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو۔ تو اس وقت تقدیم مسند الیہ، مفید تقوی ہی ہوگی، اور اگر مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو برابر ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو یا سرے سے کلام میں حرف نفی ہو ہی نہیں یا مسند الیہ حرف نفی سے مقدم ہو تو اسوقت تقدیم مسند الیہ کبھی مفید تقوی ہوگی اور کبھی مفید تخصیص، دونوں بزرگوں کے مذہب میں غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہے اس میں دونوں متفق ہیں البتہ شیخ کے یہاں تخصیص اور تقوی کی تفصیل کا دارومدار مسند الیہ کے حرف نفی کے بعد واقع ہونے اور نہ ہونے پر ہے اور سکا کی کے یہاں مفید تخصیص اور تقوی کی تفصیل کا دارومدار مسند الیہ کے نکرہ معرفہ، ظاہر اور ضمیر ہونے پر ہے۔

الا انه. یہاں سے شرائط میں اختلاف کو بیان کیا ہے، علامہ نے کہا ہے کہ تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص تو ضرور ہے لیکن دو شرطوں کے ساتھ اور شیخ کے یہاں یہ شرطیں نہیں ہیں، یہی شرائط میں اختلاف کی نوعیت ہے، الغرض علامہ کے یہاں تقدیم مسند الیہ کے مفید تخصیص ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ مسند الیہ کے بارے میں یہ ماننا جائز ہو کہ وہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی بناء پر مسند سے مؤخر تھا، لیکن تخصیص پیدا کرنے کے لئے اس کو مقدم کردیا ہے کیونکہ **تقدیم ماحقه التاخیر** سے حصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، جیسے **انـا قـمـت** اس میں انا مسند الیہ کے بارے میں یہ ماننا جائز ہے کہ یہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی بناء پر مؤخر تھا اور عبارت یہ تھی **قمت انا** لیکن تخصیص کی غرض سے اس کو مقدم کردیا گیا ہے، **قمت انا** میں **انا فاعل معنوی** اسلئے ہے کہ مسند الیہ مؤخر کی صورت میں **انـا** تاکید کیلئے ہوگا اور تاکید اس ضمیر کی ہوگی جو **قـمـت** میں مستتر ہے اور ضمیر مستتر فاعل ہے اور فاعل کی تاکید یا بدل معنیً فاعل ہی ہوتا ہے، اگرچہ لفظاً فاعل نہیں ہوتا ہے۔

تقدیم مسند الیہ کے مفید تخصیص ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ کو مؤخر مان بھی لیا گیا ہو لیکن تخصیص کی غرض سے مقدم کردیا گیا ہو۔

والا. ورنہ، یعنی اگر مذکورہ دونوں شرطیں نہیں پائی گئیں تو تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہیں ہوگی بلکہ صرف مفید تقوی ہوگی، دونوں شرطیں نہ پائے جانے کی ایک شکل یہ ہے کہ مسند الیہ کو اصل میں مؤخر ماننا تو جائز ہو لیکن مانا نہ گیا ہو، جیسے انا قمت جو گذر گیا، دوسری صورت یہ ہے کہ موخر ماننا ہی جائز نہ ہو، جیسے زید قام، اس میں زید مسند الیہ کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں مؤخر تھا اور اصل عبارت یہ تھی قام زید اسلئے کہ اس صورت میں زید فاعل لفظی ہوگا نہ کہ معنوی حالانکہ کہا یہ گیا تھا کہ فاعل معنوی ہونے کی حیثیت سے مؤخر مانا جاسکتا ہو۔

وَاسْتَثْنَى الْمُنَكَّرَ بِجَعْلِه من با بِ وَاَسَرُّو النَّجْوَى الَّذِين ظَلَمُوْا ای علی القولِ بِالْاِبْدالِ من الضمیر لئلا یَنْتفِيَ التخصیصُ اذلاسَبَبَ له سو اه بخلا فِ المعرَّفِ.

ترجمه: اور (سکا کی) نے منکر کا استثنا کیا ہے اس کو **واسـر والـنجوی الذین ظلموا** کے باب سے قرار دیکر یعنی ضمیر سے بدل بنانے کے قول پر، تا کہ تخصیص فوت نہ ہوجائے اسلئے کہ اس (تخصیص) کے لئے سوائے اس کے کوئی اور سبب نہیں ہے برخلاف معرفہ کے۔

تشــریــح: مصنف نے کہا تھا کہ علامہ سکا کی کے نزدیک تقدیم مسند الیہ کے مفید تخصیص ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں اگر یہ شرطیں نہیں ہیں تو تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہیں ہوگی بلکہ مفید تقوی ہوگی، پہلی شرط یہ بیان کی تھی کہ مسند الیہ کو اصل میں فاعل معنوی ہونے کی بنا پر مؤخر ماننا جائز ہو اگر موخر فاعل لفظی بن کر واقع ہو تو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے مفید تخصیص نہیں بلکہ مفید تقوی ہوگی، اب سوال ہوتا ہے کہ رجل جاء نی جیسی عبارت میں اگر رجل مسندالیہ کو مؤخر مانکر کہا جائے کہ اصل میں جاء نی رجل ہے تو چونکہ اس وقت رجل، جاء کا فاعل لفظی ہوگا لہٰذا شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے تقدیم مسند الیہ یعنی رجل جاء نی، مفید تخصیص نہیں ہوگی اور جب مفید تخصیص نہیں ہوگی تو رجل کا مبتدأ بننا بھی درست نہ ہوگا کیونکہ رجل نکرہ ہے اور نکرہ کو مبتدأ بنانے کے لئے ضروری ہے اس میں تخصیص پیدا کرنا اور یہاں تخصیص ہے نہیں لہٰذا رجل کا مبتدأ بننا درست نہیں ہوا حالانکہ، رجل جاء نی میں رجل کا مبتدأ ہونا سب کو تسلیم ہے، ایسا کیوں؟ مصنف نے، **واستثنی المنکر** سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ حقیقت تو یہی ہے کہ رجل جاء نی جیسی عبارت مفید تخصیص نہ ہو بلکہ صرف مفید تقوی ہو لیکن علامہ نے اس مذکورہ قاعدہ سے منکر یعنی رجل جاء نی جیسی عبارت میں رجل جیسے منکر کو مستثنیٰ اور خارج قرار دیا ہے اور تاویلاً کہا ہے کہ رجل مسندالیہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی بناء پر مؤخر تھا یعنی جاء نی رجل تھا پھر تخصیص کی غرض سے اس مسندالیہ کو مقدم کر کے رجل جاء نی کہا، فاعل معنوی اسلئے کہ جاء نی رجل میں جاء کے اندر ایک ضمیر مستتر ہے جو جاء کا فاعل لفظی ہے اور رجل اس سے بدل واقع ہے اور فاعل کا بدل، فاعل معنوی ہوتا ہے لہٰذا رجل فاعل معنوی ہوا، سکا کی نے اس کو **واسروا النجوی الذین ظلموا** کے قبیل سے قرار دیا ہے ضمیر سے بدل واقع ہونے کے قول پر یعنی جس طرح **واسروا** میں واؤ جمع فاعل لفظی ہے اور **الذین ظلموا** اس سے بدل بنکر فاعل معنوی ہے، اسی طرح جاء نی رجل میں بھی جاء کی ضمیر اس کا فاعل لفظی ہے اور رجل اس سے بدل بنکر فاعل معنوی ہے جب رجل کا فاعل معنوی بنکر مؤخر ہونا ثابت ہو گیا تو اس کی تقدیم مفید تخصیص ہوگئی اور اس کا مبتدأ ہونا درست ہو گیا، اب سوال یہ ہوا کہ اس عبارت کو **واسروا النجوی الذین ظلموا** کے قبیل سے کیوں قرار دیا ہے تو اس کا جواب **لئلا ینتفی** سے دے رہے ہیں کہ تا کہ تخصیص ختم نہ ہو جائے کیونکہ اگر **واسروا** کے قبیل سے قرار دیکر فاعل معنوی نہ قرار دیا جائے تو رجل مسندالیہ کی تقدیم مفید تخصیص نہیں ہوگی کیونکہ اس کے اندر تخصیص پیدا کرنے کا سبب سوائے اس کے کہ اس کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر مانا جائے اور کوئی سبب نہیں ہے، جب تخصیص نہیں ہوگی تو مبتدأ بننا اس کا درست نہیں ہوگا جبکہ اس کا مبتدأ ہونا مسلم ہے جیسا کہ ہم اسی بات کو سوال بنا کر پیش کر چکے ہیں برخلاف، معرفہ کے جیسے **زید قام** میں زید کہ اس کے اندر تخصیص کا اعتبار کیے بغیر اس کا مبتدأ بننا درست ہے، لہٰذا اس کے اندر تخصیص پیدا کرنے کے لئے اس وجہ بعید کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جو رجل جاء نی میں کی گئی ہے۔

ثم قال وشرطُه اَن لاَّ یَمْنَعَ من التخصیصِ ما نعٌ کقولِنا رجلٌ جاء نی علی ما مَرَّ دون قولِهم شَرٌّ اَهَرَّ ذاناب اَمَّا علی التقدیرِ الاولِ فلا متناعِ ان یرادَ المُهِرُّ شرٌّ لا خیرٌ واَمَّا علی الثانی فَلِنُبُوِّهِ عن مَظانِّ استعمالِه واذقد صَرَّحَ الائمةُ بتخصیصِه حیث تأوَّلُوْه

بما اَهَرَّ ذانا بِ الاَّ شرٌّ فا لوَ جْهُ تفظيعُ شان الشرّ بتنكيره.

ترجمہ: پھر (علامہ سکاکی نے) کہا اور اس کی شرط یہ ہے کہ تخصیص سے کوئی مانع نہ ہو جیسے ہمارا قول رجل جاءنی اس بناء پر جو گذر گیا نہ کہ ان کا قول، شر نے کتے کو بھونکایا بہر حال پہلی تقدیر (تخصیص جنس) پر تو اس بات کے ممتنع ہونے کی وجہ سے کہ مراد لیا جائے، بھونکانے والا شر ہے نہ کہ خیر اور بہر حال دوسری (تخصیص واحد کی) تقدیر پر تو اس تقدیر کے اس کے استعمال کے مواقع سے دور ہونے کی وجہ سے اور جب ائمہ نے اس کی تخصیص کی صراحت کی ہے اس طرح کہ اس کی تاویل ما اهر ذاناب الا شر سے کی ہے تو وجہ (تطبیق دونوں قولوں کے درمیان) اسکی تنکیر کے ذریعہ تفظیع شان شر ہے۔

تشریح: علامہ سکاکی نے مسند الیہ منکر کے اندر تخصیص پیدا کرنے کی غرض سے اس کو، واسروا کے باب سے قرار دینے کیلئے شرط لگائی ہے وہ یہ کہ مسند الیہ منکر میں تخصیص پیدا کرنے سے کوئی مانع اور رکاوٹ موجود نہ ہو، اگر تخصیص سے کوئی رکاوٹ ہوگی تو اس وقت واسروا کے باب سے قرار دینے سے تقدیم مسند الیہ منکر مفید تخصیص نہیں ہوگی، جیسے ہمارے قول رجل جاءنی میں رجل مسند الیہ منکر کے اندر تخصیص سے کوئی مانع موجود نہیں ہے چنانچہ اس میں تخصیص جنس بھی ہے، اور معنی ہے رجل جاءنی لا امرأة اور تخصیص واحد بھی ہے، اور معنی ہے رجل جاء لا رجلان نہ کہ اہل عرب کا قول شر اهر ذاناب یعنی اس میں تخصیص سے مانع موجود ہے۔ اس میں نہ تو تخصیص جنس ہو سکتی ہے اور نہ تخصیص واحد۔

اما على التقدير الاول الخ. تقدیر اول سے مراد تخصیص جنس ہے شر اهر ذاناب میں تخصیص جنس تو اس لئے نہیں ہو سکتی کہ اگر تخصیص جنس مان لی جائے تو معنی ہوگا، شر اهر ذاناب لاخير. شر ہی نے کتے کو بھونکایا نہ کہ خیر نے، اس میں جنس خیر کی نفی کر کے شر کے اندر تخصیص پیدا کی گئی ہے حالانکہ خیر کی نفی درست نہیں ہے کیونکہ خیر کتے کو بھونکاتا ہی نہیں ہے کہ اسکی نفی کی جائے گی لہذا تخصیص جنس نہیں پائی گئی۔

واماعلى الثانى. ثانی سے مراد تخصیص واحد ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ شر اهر ذاناب میں تخصیص واحد اسلئے نہیں ہو سکتی کہ اگر تخصیص واحد مراد لی جائے تو مطلب ہوگا شر اهر ذانا ب لا شران ایک ہی شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو شروں نے اور یہ معنی اس کلام کے موقع استعمال سے دور ہے یعنی اہل عرب شر اهر ذاناب کو استعمال کر کے یہ مراد نہیں لیتے، کہ ایک ہی شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو شروں نے، لہذا اس میں تخصیص واحد بھی نہیں پائی گئی۔

اذقد صرح الائمة. اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ شر اهر ذاناب میں تخصیص نہیں ہے حالانکہ ائمہ نحاۃ نے اس میں تخصیص کی صراحت کی ہے وہ اسطرح کہ نحویوں نے شر اهر ذاناب، کوما اهر ذاناب الاشر کی تاویل میں لیا ہے اور ما اور الا کے ذریعہ تخصیص حاصل ہو جاتی ہے پتہ چلا کہ اس میں تخصیص ہے تو سکاکی اور نحویوں کے قول کے درمیان تطبیق کی کیا صورت ہوگی فالو جه، سے وجہ تطبیق پیش کی گئی ہے، وجہ تطبیق ان دونوں قولوں کے درمیان یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے شر اهر ذاناب میں تخصیص جنس اور تخصیص واحد کی نفی کی ہے، تخصیص نوع کی نفی نہیں کی ہے، اور نحویوں نے [illegible] میں

جس تخصیص کی صراحت کی ہے وہ تخصیص نوع ہے، تخصیص نوع اسطرح کہ شر کی تنکیر وتنوین سے تفظیع شان شر ہے یعنی شر کی تنوین وتنکیر تعظیم شان شر کے لئے ہے اور معنی ہے شر عظیم اهر ذاناب لا شر حقیر بڑے شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ چھوٹے شر نے، اس میں شر حقیر کی نفی کر کے شر عظیم کے اندر تخصیص پیدا کی ہے، اور چونکہ شر عظیم نوع ہے اسلئے اس میں تخصیص نوع ہوئی، تو نحویوں نے تخصیص نوع مراد لی ہے اور سکا کی نے تخصیص نوع کی نفی نہیں کی ہے، بلکہ تخصیص جنس اور تخصیص واحد کی نفی کی ہے، فلا تعارض بینهما.

وفيه نظرٌ اذالفاعلُ اللفظيُ والمعنويُ سواء في امتناعِ التقديمِ ما بَقِيَا على حالِهما فتجويزُ تقديمِ المعنوىِ دونَ اللفظى تَحَكُّمٌ ثم لا نُسَلِّمُ انتفاءَ التخصيصِ لو لا تقديرُ التقديم لحصولِه بغيره كما ذكره ثم لا نسلم امتناعَ اَنْ يُّرادَالمُهرُّشرٌّ لاخَيْرٌ.

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ فاعل لفظی اور معنوی تقدیم کے ممتنع ہونے میں برابر ہیں جب تک وہ دونوں اپنی حالت پہ باقی رہیں، تو معنوی کی تقدیم کو جائز کہنا نہ کہ فاعل لفظی (کی تقدیم) کو تحکم ہے پھر ہم تخصیص کے فوت ہونے کو تسلیم نہیں کرتے اگر تقدیم کو نہ مانی جائے، اس کے حاصل ہونے کی وجہ سے اس کے بغیر بھی جیسا کہ اس کو (علامہ سکا کی نے) ذکر کیا ہے پھر ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کے ممتنع ہونے کو کہ مراد لیا جائے بھونکانے والا شر ہے نہ کہ خیر۔

تشریح: علامہ سکا کی نے کہا تھا کہ مسند الیہ اصل میں فاعل معنوی بن کر مؤخر ہوسکتا ہو اور مؤخر مان بھی لیا گیا ہو تو اس مسند الیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہوگی، فاعل لفظی کی تقدیم سے تخصیص حاصل نہیں ہوگی کیونکہ اس کی تقدیم جائز نہیں ہے گویا علامہ نے فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز کہا ہے، مصنف فرماتے ہیں علامہ کی یہ بات محل نظر ہے اور محل نظر ہونے کی وجہ اذالفاعلى اللفظى والمعنوى سے بتائی ہے کہ فاعل لفظی اور معنوی جب دونوں اپنی حالت پہ باقی رہیں یعنی فاعل لفظی فاعل رہے اور فاعل معنوی تاکید یا بدل رہے تو اس وقت ان دونوں کی تقدیم برابر طریقہ پر ممتنع ہے تو پھر علامہ کا فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا تحکم یعنی ترجیح بلا مرجح ہے جو درست نہیں ہے۔

ثم لانسلم انتفاء التخصیص. یہاں سے دوسری نظر پیش کی جارہی ہے، وہ یہ کہ علامہ نے کہا تھا کہ رجل جاءنی میں اگر رجل کے بارے میں یہ بات نہ کہی جائے کہ وہ اصل میں مؤخر تھا پھر تخصیص کی غرض سے مقدم کر دیا گیا ہے تو اس میں تخصیص ہوگی ہی نہیں کیوں کہ اس میں سوائے تقدیم کے تخصیص کا کوئی دوسرا سبب نہیں ہے علامہ کی یہ بات بھی محل نظر ہے، کیونکہ اس تقدیم کے علاوہ سے بھی اس میں تخصیص حاصل ہوجاتی ہے جیسا کہ علامہ نے شر اهر ذاناب میں کہا تھا کہ شر کی تنوین وتنکیر، تعظیم شانِ شر کے لئے ہے اور عبارت ہے شر عظیم اهر ذاناب لا شر حقیر، اور اس میں تخصیص نوعی ثابت کیا تھا تو اسی طرح رجل جاءنی میں رجل کے اندر تخصیص نوعی ثابت کی جائے، جب اس میں تخصیص نوعی کے طریقہ پر تخصیص ثابت ہوسکتی ہے تو یہ کہنا کہ تقدیم کے سوا کوئی دوسرا سبب تخصیص کا نہیں ہے، محل نظر ہوا۔

ثم لا نسلم امتناع ان یراد المهر شر لا خیر. یہاں سے تیسری نظر پیش کی جارہی ہے وہ یہ کہ علامہ سکا کی نے کہا تھا کہ شر اهر ذاناب میں نہ تو تخصیص جنس ہے اور نہ تخصیص واحد، تخصیص جنس تو اسلئے نہیں ہے کہ اگر تخصیص جنس مان لی جائے تو معنی ہوگا شر اهر ذاناب لا خیر اور یہ تقدیر ممتنع ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، مصنف فرماتے ہیں کہ شر اهر ذاناب لا خیر کی تقدیر کو ممتنع کہنا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ تقدیر درست ہے کیونکہ شیخ عبدالقاھر نے یہ عبارت تسلیم کی ہے، اب سوال ہوتا ہے کہ پھر خیر سے نفی کیسے درست ہوگی جبکہ خیر سے کتا بھونکتا ہی نہیں ہے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ غلط ہے کہ خیر کی وجہ سے کتا نہیں بھونکتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ کتا جس طرح شر سے بھونکتا ہے خیر سے بھی بھونکتا ہے چنانچہ جب، مالک، کتا کے سامنے آتا ہے تو کتا محبت اور خیر کی وجہ سے بھونکتا ہے، اور جب کتے کا خیر سے بھونکنا ثابت ہوگیا تو اس سے نفی بھی درست ہوگئی، اور جب نفی درست ہوگئی تو، شر اهر ذاناب لا خیر کی تقدیر درست ہوگئی، اور اس میں چونکہ جنس خیر کی نفی کرکے جنس شر کے لئے بھونکانا ثابت کیا گیا ہے جو تخصیص جنس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا اس میں تخصیص جنس پائی گئی، پھر علامہ کا شر اهر ذاناب سے تخصیص جنس کی نفی کرنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ محل نظر ہے۔

ثم قال ویَقْرُبُ مِنْ هُوَ قامَ زیدٌ قائمٌ فی التَّقوی لِتَضَمُّنِه الضمیرَ وشَبَّهَه بِا لْخالی عنه من جهةِ عَدَمِ تَغَیُّرِه فی التکلمِ والخطابِ والغیبةِ ولهذالم یُحْکَمُ باَنَّه جُمْلَةٌ ولا عُوْمِلَ مُعامَلَتَها فی البناءِ.

ترجمہ: پھر (علامہ سکا کی نے) کہا ہے اور هو قام سے زید قائم تقوی میں قریب قریب ہے، اس (قائم) کے ضمیر کو شامل ہونے کی وجہ سے اور (علامہ سکا کی نے) اس کو اس (ضمیر) سے خالی کے مشابہ قرار دیا ہے اس (قائم) کے تکلم، خطاب اور غیبت میں نہ بدلنے کی جہت سے اور اسی وجہ سے حکم نہیں لگایا گیا ہے کہ وہ جملہ ہے اور نہ اس (جملہ) کے معاملہ جیسا معاملہ کیا گیا ہے مبنی ہونے میں۔

تشریح: ثم قال ، قال کا فاعل سکا کی ہے اور ثم کے ذریعہ قال کا، پچھلے قال پر عطف کیا گیا ہے عبارت کا مطلب یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ هو قام سے زید قائم تقوی میں قریب قریب ہے یعنی تقویت حکم کا فائدہ دینے میں زید قائم قریب قریب ہے هو قام کے، سوال مصنف نے قریب قریب کہا ہے یہ نہیں کہا کہ زید قائم تقویت حکم کا فائدہ دینے میں هو قام کی طرح ہے ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ هو قام یقینی طور پر مفید تقوی ہے کیونکہ اس میں تکرار اسناد ہے چنانچہ قام کی اسناد هو مبتدأ کی طرف ہے اور پھر اس ضمیر کی طرف بھی ہے جو اس میں پوشیدہ ہے اور هو مبتدأ کی طرف لوٹ رہی ہے اور تکرار اسناد، مفید تقوی ہوتا ہے، رہا زید قائم ، تو اس میں تقویت حکم یقینی نہیں ہے یقینی اسلئے نہیں ہے کہ اس میں ایک جہت سے تقویت حکم ہے اور دوسری جہت سے تقویت حکم نہیں ہے، جس جہت سے تقویت حکم ہے وہ یہ ہے کہ قائم میں تکرار اسناد ہے جو مفید تقوی ہے، اور جس جہت سے اس میں تقویت حکم نہیں ہے وہ یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے اس قائم کو اس اسم کے مشابہ قرار دیا ہے جو خالی عن الضمیر ہوتا ہے یعنی اسم جامد کے مشابہ قرار دیا ہے کہ جس طرح اسم جامد میں ضمیر نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس قائم میں بھی ضمیر

نہیں ہوتی ہے اور اسم جامد سے خالی عن الضمیر ہونے میں مشابہ اسلئے ہے کہ جس طرح اسم جامد، حالت تکلم، خطابت اور غیبت میں ایک ہی حالت میں رہتا ہے جیسے رجل، آپ کہتے، انا رجل، انت رجل، ھو رجل اسی طرح قائم بھی ان تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم، ھو قائم، الغرض، قائم، خالی عن الضمیر اسم جامد سے مشابہ ہونے کی وجہ سے ضمیر سے خالی ہے، اور جب ضمیر سے خالی ہے تو اس میں صرف ایک ہی اسناد ہوگی یعنی زید کی طرف صرف ایک بار اسناد ہوگی اور تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے مفید تقوی نہیں ہوگا، تو قائم ایک جہت سے مفید تقوی ہے اور دوسری جہت سے مفید تقوی نہیں ہے، لہٰذا اسکا یقینی طور پر مفیدی تقوی ہونا ثابت نہیں ہے بلکہ مفید تقوی ہونا مشتبہ ہوگیا اور جب مشتبہ ہوگیا تو مفید تقوی ہونے میں ھو قام کی طرح کیسے کہا جائے گا، اسلئے مصنف نے ھو قام سے قریب قریب کہا ہے۔

ولھذالم یحکم. یہاں سے بتلایا ہے کہ جب قائم خالی عن الضمیر اسم جامد کے مشابہ ہے تو قائم پر جملہ ہونے کا حکم بھی نہیں لگایا جائے گا بلکہ وہ مفرد کے حکم میں ہوگا، جملہ کا حکم تو اس وقت لگایا جاتا جبکہ اس میں ضمیر کا ہونا یقینی ہوتا، کیونکہ جب ضمیر ہوتی تو ضمیر سے مل کر جملہ ہوتا، اور نہ مبنی ہونے میں قائم کے ساتھ جملہ جیسا معاملہ کیا جائے گا، یعنی جملہ مبنی ہوتا ہے اور قائم جملہ ہے نہیں لہٰذا قائم مبنی نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ معرب جیسا معاملہ کیا جائے گا جیسے حالت رفعی میں رجلٌ قائم حالت نصبی میں رجلاً قائماً اور حالت جری میں برجلٍ قائمٍ.

ومما یُری تقدیمُہ کا للّازِمِ لفظُ مِثْلِ وغیرِ فی نحوِ مثلُک لا یَبْخَلُ وغیرُک لا یجودُ بمعنی انتَ لا تَبْخَلُ وانت تَجُوْدُ مِنْ غیرِ ارادةِ تعریضٍ لغیرِ المخاطبِ لکونِہ اعونَ علی المرادِ بھما.

ترجمہ: اور من جملہ اس مسند الیہ کے جس کی تقدیم لازم کی طرح سمجھی جاتی ہے، لفظ مثل اور غیر ہے مثلک لا یبخل اور، غیرک لا یجود جیسی مثال میں جو انت لا تبخل اور انت تجود کے معنی میں ہے غیر مخاطب سے تعریض کا ارادہ کیے بغیر ان دونوں کی مراد پر اس کے معاون ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: یہاں سے مصنف یہ بتلا رہے ہیں کہ کچھ ایسے الفاظ ہیں کہ جب وہ مسند الیہ بنتے ہیں تو ان کو مسند پر مقدم کرنا لازم تو نہیں لیکن لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے، اور وہ الفاظ مثل اور غیر ہیں لیکن ان دونوں کی تقدیم لازم کی طرح اسوقت ہوگی جبکہ دونوں کو بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہو جیسے، مثلک لا یبخل اور غیرک لا یجود، دیکھئے! پہلی مثال میں مثل اور دوسری مثال میں غیر مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے، اور مثلک لا یبخل بولکر بطور کنایہ، انت لا تبخل، اور غیرک لا یجود بولکر بطور کنایہ، انت تجود، مراد لیا گیا ہے؛ اسی کو مصنف نے کہا مثلک لا یبخلُ انت لا تبخل کے معنی میں اور غیرک لا یجود، انت تجود کے معنی میں ہے، اسی طرح لفظ مثل اور غیر کی تقدیم لازم کی طرح اسوقت ہوگی جبکہ ان دونوں کو بولکر مخاطب کے علاوہ معین شخص سے تعریض اور اشارہ کا ارادہ نہ ہو، کیوں کہ اگر غیر مخاطب سے تعریض ہوگی تو اسوقت کنایہ نہیں ہوگا جبکہ ان دونوں کا علی سبیل الکنایہ استعمال ہونا ضروری ہے۔ سوال مصنف نے ان دونوں کی تقدیم کو لازم کی طرح، کیوں کہا ہے، لازم ہے، کیوں نہیں

کہا۔ جواب لازم، اسلئے نہیں کہا ہے کہ قاعدہ ان دونوں کی تقدیم کا تقاضا نہیں کر رہا ہے، اگر قاعدہ ان دونوں کی تقدیم کا تقاضا کرتا تو قاعدہ کی وجہ سے لازم کہا جاتا۔ اور لازم کی طرح، اسلئے کہا ہے کہ یہ دونوں الفاظ جب بھی استعمال ہوتے ہیں تو مقدم ہی ہوکر، اگر کبھی ان دونوں کو مؤخر کرکے، لا یبخل مثلک اور، لا یجود غیرک، کہا جائے تو اچھا نہیں لگتا بلکہ یہ ترکیب فصاحت سے نکل جاتی ہے، الغرض یہ دونوں ہمیشہ تقدیم ہی کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں اسلئے ان کی تقدیم لازم کی طرح ہے۔

سوال: اس طرح کی ترکیب تقدیم ہی کے ساتھ کیوں استعمال ہوتی ہے۔

جواب: ان دونوں ترکیبوں سے جو مراد ہے، تقدیم اس مراد پر معاون ہے وہ اس طرح کہ ان دونوں ترکیبوں سے مقصود، حکم کو بطریق کنایہ ثابت کرنا ہے؛ جیسا کہ ابھی گذرا، اور یہ بات مسلم ہے کہ الکنایة ابلغ من التصریح کنایہ تصریح کے بالمقابل ابلغ ہوتا ہے تو گویا ان دونوں ترکیبوں سے حکم کو بطریق ابلغ ثابت کرنا ہے اور یہ بات آچکی ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم تقویت حکم کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا مسند الیہ کی یہ تقدیم جو تقویت حکم کا فائدہ دے رہی ہے، مذکورہ مقصود یعنی حکم کو بطریق ابلغ ثابت کرنے میں معاون ہوگی، یعنی کنایہ بھی حکم کو بطریق ابلغ ثابت کرتا ہے اور تقویت حکم (جو تقدیم مسند الیہ سے حاصل ہے) بھی بطریق ابلغ اثباتِ حکم کا فائدہ دیتی ہے۔

قیل وقد یُقَدَّمُ لا نه دالٌ علی العموم نحو کُلُّ انسان لم یَقُمْ بخلافِ ما لو اُخِّرَ نحو لم یقم کُلُّ انسانٍ فانه یفید نَفْیَ الُحکمِ عن جملةِ الاَفْرادِ لا عن کُلِّ فردٍ وذالک لئلایَلْزَمَ ترجیحُ التاکیدِ علی التا سیسِ لا ن الموجبةَ المُهْملةَ المعدولةَ المحمولَ فی قُوَّةِ السالبةِ الجزئیة المستلزمة نَفْیَ الحکمِ عن الجملةِ دون کُلِّ فردٍ والسالبةُ المُهْملةُ فی قُوَّةِ السالبةِ الکلیةِ المُقتضیةِ للنفی عن کُلِّ فردٍ لوُرُوْدِ موضوعِها فی سیاقِ النفی.

ترجمہ: کہا گیا ہے کبھی (مسند الیہ کو) مقدم کیا جاتا ہے اسلئے کہ وہ (تقدیم) عموم پر دلالت کرتی ہے جیسے، کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا برخلاف اس کے کہ اگر مؤخر کردیا جائے جیسے ہر انسان کھڑا نہیں ہوا، کیونکہ وہ جملہ افراد سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ تمام افراد سے اور وہ اسلئے تاکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہ آئے، اسلئے کہ موجبہ مہملہ معدولة المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو جملہ افراد سے حکم کی نفی کو مستلزم ہے نہ کہ تمام افراد سے، اور سالبہ مہملہ، سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو تقاضا کرتا ہے ہر ہر فرد سے نفی کا کیونکہ اس کا موضوع، سیاق نفی میں وارد ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کہا گیا ہے یعنی ابن مالک وغیرہ نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے کیوں کہ مسند الیہ کو مقدم کرنا عموم نفی پر دلالت کرتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ مسند الیہ جس پر کلمہ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی سے ملا ہوا ہو تو کبھی اس مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے اور مقدم اسلئے کیا جاتا ہے کہ اس مسند الیہ کی تقدیم عموم نفی پر دلالت کرتی ہے یعنی مسند الیہ کے ہر ہر فرد سے مسند کی نفی ہوتی ہے الغرض عموم نفی کے ارادہ سے اس طرح کے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے، جیسے کل انسان لم

یقم کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا، ملاحظہ فرمائیے، انسان مسند الیہ ہے جس پر کلمہ کل داخل ہے اور مسند یعنی یقم حرف نفی لم سے ملا ہوا ہے اور مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے جسکی وجہ سے عموم نفی یعنی انسان کے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے چنانچہ معنی ہے کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا برخلاف اس کے کہ اگر مسند الیہ کو مقدم نہیں کیا گیا بلکہ مؤخر کر دیا گیا جیسے لم یقم کل انسان تو اس وقت عموم نفی کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ مسند کی نفی، مسند الیہ کے جملہ افراد سے ہوگی یعنی مسند الیہ کے بعض افراد سے نفی ہوگی اور بعض سے نفی نہیں ہوگی، چنانچہ لم یقم کل انسان کا معنی ہے ہر انسان کھڑا نہیں ہوا یعنی بعض کھڑا ہوا اور بعض کھڑا نہیں ہوا۔

و ذالک لئلا یلزم ترجیح التاکید علی التاسیس. یہاں تاکید سے مراد یہ ہے کہ جو معنی پہلے بتلایا گیا ہو وہی معنی دوسری مرتبہ بھی بتلایا جائے اور تاسیس سے مراد یہ ہے کہ جو معنی پہلے بتلا گیا ہے دوسری مرتبہ وہی معنی نہ بتایا جائے بلکہ دوسری مرتبہ میں نیا معنی بتایا جائے۔

یہاں سے مصنف یہ بتلا رہے ہیں کہ ہم نے جو کہا تھا کہ جس مسند الیہ پر کلمہ کل داخل ہو اور اس کا مسند حرف نفی سے ملا ہوا ہو تو ایسے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کرنا عموم نفی یعنی ہر ہر فرد سے نفی کا فائدہ دیتا ہے اور مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کرنے کی صورت میں مسند الیہ کے جملہ افراد سے نفی ہوگی تمام افراد سے نفی نہیں ہوگی یہ بات اسلئے کہی ہے تا کہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہ آئے جو ناپسندیدہ ہے یعنی اگر تقدیم مسند الیہ کی صورت میں عموم نفی نہیں مانا گیا بلکہ جملہ افراد سے نفی مانی گئی تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسی طرح اگر تاخیر مسند الیہ کی صورت میں اگر جملہ افراد سے نفی نہیں مانی گئی بلکہ ہر فرد سے نفی مانی گئی تو بھی تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا رہی یہ بات کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا کیسے لازم آئے گا ؟اس کی وجہ لان الموجبة المهملة الخ سے بیان کی ہے لیکن یاد رہے کہ یہاں سے، دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی وجہ بیان کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مسند الیہ کو مقدم کرنے کی صورت میں بغیر حرف کل داخل کیے یعنی انسان لم یقم موجبہ مہملہ معدولة المحمول ہے معدولة المحمول اسلئے ہے کہ جب حرف نفی مسند کا جز بنے تو وہ معدولة المحمول کہلاتا ہے اور یہاں بھی حرف نفی لم مسند یقم کا جز بن رہا ہے، اور موجبہ اسلئے ہے کہ معدولة المحمول موجبہ ہی ہوتا ہے بشرطیکہ، نسبت کے سلب کے لئے الگ سے کوئی حرف نفی نہ ذکر کیا گیا ہو، یہاں بھی نسبت کے سلب کے لئے دوسرا حرف سلب نہیں ذکر کیا گیا ہے لہٰذا موجبہ ہوا اور مہملہ اسلئے ہے کہ جس قضیہ میں موضوع کی مقدار بیان کرنے کے لئے کوئی لفظ مثلاً کل یا بعض وغیرہ نہ بیان کیا گیا ہو تو اس قضیہ کو قضیہ مہملہ کہا جاتا ہے اور انسان لم یقم میں بھی کوئی مقدار بیان کرنے والا لفظ مذکور نہیں ہے لہٰذا انسان لم یقم مہملہ ہوا (موجبہ، مہملہ، معدولة کی، تفصیل منطق کی کتابوں میں دیکھئے) الغرض انسان لم یقم، موجبہ مہملہ معدولة المحمول ہے اور موجبہ مہملہ معدولة المحمول، سالبہ جزئیہ کی قوت میں اور معنی میں ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ جملہ افراد سے یعنی بعض افراد سے حکم کی نفی کو لازم ہے نہ کہ تمام افراد سے گویا انسان لم یقم جملہ افراد سے نفی کا فائدہ دیتا ہے، اب اگر کلمہ کل داخل کر کے کل انسان لم یقم کہا جائے اور جملہ افراد سے نفی مراد لی جائے تو یہ معنی کل داخل کرنے سے پہلے بھی تھا اور کل داخل کرنے کے بعد بھی اور جو معنی پہلے ہو وہی معنی بعد میں بھی مراد لیا جائے تو یہ تاکید ہوگی تاسیس نہیں ہوگی، کیونکہ تاسیس نیا معنی مراد لینے کو کہا جاتا ہے، جب

تاکید ہوئی تو گویا تاکید کوتاسیس پر ترجیح ہوئی جو ناپسندیدہ ہے، لہٰذا، کل داخل کرنے بعد عموم نفی مراد ہوگا، تاکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح نہ ہو، رہی دوسری صورت یعنی مسندالیہ کے مؤخر ہونے کی صورت میں جملہ افراد سے نفی ہوتی ہے، اس کی وجہ والسالبة المهملة فی قوة السالبة الكلية سے بیان کی گئی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مسندالیہ کومؤخر کرنے کی صورت میں، بغیر کلمہ کل داخل کیے یعنی لم یقم انسان سالبہ مہملہ ہے مہملہ تو اسلئے ہے کہ موضوع یعنی انسان کی تعداد بیان کرنے والا اگرکوئی لفظ نہ ہوتو مہملہ ہوتا ہے ٹھیک یہاں بھی موضوع کے افرادو مقدار کو بیان کرنے والا کوئی لفظ نہیں ہے اور سالبہ اسلئے ہے کہ یہاں لم یقم انسان میں لم، یقم کا جزنہیں ہے بلکہ انسان سے قیام کوسلب کرنے کے لئے ہے، الغرض لم یقم انسان سالبہ مہملہ ہے، اور سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں اور معنی میں ہوتا ہے۔

اور سالبہ کلیہ ہر ہر فرد سے نفی کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا لم یقم انسان (جو سالبہ مہملہ ہے) بھی ہر ہر فرد سے نفی کا تقاضا کریگا یعنی عموم نفی کا فائدہ دے گا، اب اگر کلمہ کل داخل کر کے لم یقم کل انسان کہا جائے اور، جملہ افراد سے نفی مراد نہ ہو بلکہ ہر ہر فرد سے نفی ہوتو کل داخل کرنے سے پہلے بھی ہر ہر فرد سے نفی اور داخل کرنے کے بعد بھی ہر ہر فرد سے نفی ہوگی اور یہ ہے تاکید، گویا تاکید کو اختیار کیا گیا تاسیس پر اور یہی تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا ہے، جو ناپسندیدہ ہے لہٰذا کلمہ کل داخل کرنے اور مسندالیہ کے مؤخر ہونے کی صورت میں مراد، جملہ افراد سے نفی ہوگی، تاکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح نہ ہو۔

اب رہی یہ بات کہ سالبہ مہملہ، سالبہ کلیہ کی قوت میں کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب لورود موضوعها سے دیا گیا ہے کہ مہملہ کا موضوع، سیاق نفی میں وارد ہے، یعنی لم یقم انسان میں انسان جو موضوع ہے وہ لم حرف نفی کے بعد واقع ہے دوسری بات یہ کہ انسان نکرہ بھی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب نکرہ تحت النفی واقع ہو تو عموم سلب، یعنی ہر ہر فرد سے نفی کا فائدہ دیتا ہے اور یہی سالبہ کلیہ کا مفہوم ہے لہٰذا لم یقم انسان (سالبہ مہملہ) سالبہ کلیہ کی قوت اور درجہ میں ہوا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ تقدیم مسندالیہ بغیر کلمہ کل داخل کیئے جملہ افراد سے نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر مسندالیہ بغیر حرف کل کے عموم نفی کا فائدہ دیتی ہے، تو کلمہ کل کے دخول کے بعد ضروری ہے کہ اس معنی کو الٹ دیا جائے تاکہ، کل، تاسیس کے لئے ہو جو راجح ہے نہ کے تاکید کے لئے جو مرجوح ہے۔

وفیه نَظَرٌ لا ن النفیَ عن الجملةِ فی الصورةِ الاُوْلیٰ وعن کُلِّ فردٍ فی الثانیةِانماافَادَه الاسنادُالی مااُضِیفَ الیه کُلٌّ، وقد زال ذالک بالاسنادِ الیها فیکو ن کُلٌّ تا سِیساً لا تا کیداً ولاَنَّ الثانیةَاذااَفَادَتِ النفیَ عن کُلِّ فردٍ اَفادتِ النفیَ عن الجملةِفاذاحُمِلَتْ کلٌّعلی الثانی لا تکو نُ تا سیساًولاَنَّ النکرةَ الْمَنْفِیَّةَ اذاعَمَّتْ کان قولُنالم یَقُمْ انسانٌ سا لبةً کلیةًلامُهْمَلةً.

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ جملہ افراد سے نفی پہلی صورت میں اور تمام افراد سے (نفی) دوسری صورت میں اس کا فائدہ اس چیز کی طرف اسناد نے دیا ہے جسکی طرف کل مضاف ہے، اور وہ (اسناد) اس

(کل) کی طرف اسناد سے زائل ہوگئی تو کل تاسیس (کے لئے) ہوا نہ کہ تاکید (کیلئے) اور اس لئے کہ دوسری صورت نے جب تمام افراد سے نفی کا فائدہ دیا تو جملہ افراد سے (بھی) نفی کا فائدہ دیا پس جب کل دوسری صورت پر محمول کیا جائے گا تو (کل) تاسیس (کیلئے) نہیں ہوگا اور اسلئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہوگیا تو ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوگا نہ کہ مہملہ۔

تشریح: پچھلے سبق میں ابن مالک وغیرہ نے کہا تھا کہ وہ مسند الیہ جس پر کلمۂ کل داخل ہوا اور اس کا مسند حرف نفی سے ملا ہوا ہو تو اس مسند الیہ کی تقدیم علی المسند عموم نفی یعنی ہر ہر فرد سے نفی کا فائدہ دیتی ہے اور مسند الیہ کی تاخیر جملہ افراد سے نفی کا فائدہ دیتی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ حکم اور دعوی تو مجھے تسلیم ہے البتہ اس دعوی کی جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، مصنف نے دلیل پر تین نظریں قائم کی ہیں، پہلی نظر کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول جیسے انسان لم یقم میں جملہ افراد سے نفی اور دوسری صورت یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں تمام افراد سے نفی، ان دونوں معنوں کا فائدہ اس چیز کی طرف اسناد نے دیا ہے جسکی طرف کلمۂ کل مضاف ہے، یعنی ان دونوں صورتوں میں، ان دونوں معنوں کا فائدہ لفظ انسان کی طرف اسناد کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو لفظِ انسان، کلمۂ کل کا مضاف الیہ ہے لیکن جب کلمۂ کل داخل کر کے کل انسان لم یقم اور لم یقم کل انسان کہا گیا تو اب لم یقم کی اسناد کل کی طرف ہوگئی، نہ کہ انسان کی طرف اب اگر وہی مراد ہو جو کل داخل کرنے سے پہلے تھا تو اس وقت کل تاسیس کے لئے ہوگا نہ کہ تاکید کے لئے کیوں کہ کل داخل کرنے سے پہلے وہ معنی انسان کی طرف اسناد کرنے سے حاصل ہو رہا تھا اور اب وہی معنی کل کی طرف اسناد کرنے سے حاصل ہو رہا ہے، اور جب کل تاسیس کے لئے ہوا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا کہاں لازم آیا، لہٰذا آپ کا کہنا کہ کل داخل کرنے سے پہلے والا ہی معنی کل داخل کرنے کے بعد مراد لیا جائے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا، درست نہ ہوا۔

ولان الثانیۃ الخ. یہاں سے مصنف نے دوسری نظر پیش کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ دوسری صورت یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان، جب عموم نفی کا فائدہ دیگی تو یقیناً جملہ افراد سے نفی کا فائدہ دیگی کیوں کہ جب ہر ہر فرد سے نفی ہوگی جو عموم نفی کہلاتا ہے تو بعض فرد سے بھی نفی ہوگی جو جملہ افراد سے نفی کہلاتی ہے پس جب لفظ کل کو لم یقم انسان پر محمول اور داخل کر کے لم یقم کل انسان بھی کہا جائے گا اور جملہ افراد سے نفی مراد ہوگی تو یہ معنی تو کل داخل کرنے سے پہلے بھی حاصل تھا اور کل داخل کرنے کے بعد بھی تو پھر کل تاکید کے لئے ہوا نہ کہ تاسیس کے لئے۔ لہٰذا آپ کا دوسری صورت میں یعنی مسند الیہ مؤخر ہونے کی صورت میں کل داخل کرنے کے بعد جملہ افراد سے نفی مراد لینا کہاں تاسیس ہوئی بلکہ تاکید ہوئی، اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آیا۔

ولان النکرۃ المنفیۃ اذا عمت. یہاں سے مصنف نے تیسری نظر بیان کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جناب لم یقم انسان میں انسان نکرہ منفیہ ہے اور نکرہ منفیہ یعنی نکرہ تحت النفی، سالبہ کلیہ یعنی عموم نفی کا فائدہ دیتا ہے تو ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوا نہ کہ مہملہ جبکہ آپ نے لم یقم انسان کو مہملہ کہا ہے۔

نوٹ: غور کرنے سے پتہ چلے گا کہ آخر الذکر دونوں نظریں۔دوسری صورت یعنی مسند الیہ کے موخر ہونے سے تعلق رکھتی ہیں۔فقط

وقال عبدُ القاهرِان کانت کلٌّ داخلةً فی حَیِّزِ النفیِ بان اُخِّرَتْ عن اداتِه نحو ع ما کُلُّ ما یَتَمَنّٰی الْمَرْءُ یُدْرِکُه، اومَعْمُولَةً للفعلِ المنفیِ نحوما جاءنی القومُ کُلُّهم اوما جاءنی کُلُّ القومِ اولَمْ آخُذْ کُلَّ الدراھمِ اوکُلَّ الدراھمِ لم آخُذْ تَوَجَّهَ النفیُ الی الشُّمُولِ خاصةً وافادَثبوتَ الفعلِ اوالوصفِ لبعضٍ اَوْتَعَلُّقَهٗ به.

ترجمہ: اور شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ اگر، کل، حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس (نفی) کے حروف سے مؤخر کیا گیا ہو، جیسے مصرعہ، ایسا نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی تمنا کرے اس کو پا (ہی) لے یا فعل منفی کا معمول ہو جیسے میرے پاس پوری قوم نہیں آئی، یا پوری قوم نہیں آئی، یا میں نے کل دراہم نہیں لیئے یا کل دراھم میں نے نہیں لیے، تو نفی خاص طور پر شمول کی طرف متوجہ ہوگی اور فائدہ دیگی ثبوت فعل یا (ثبوت) وصف کا بعض کے لئے یا اس کے تعلق کا اس (بعض) کے ساتھ۔

تشریح: شیخ عبدالقاہر نے فرمایا کہ اگر کلمۂ کل حیز نفی میں داخل ہو یعنی، کل، حرف نفی کے بعد ذکر کیا گیا ہو چاہے کلمۂ کل ادات نفی کا معمول ہو یا نہیں، برابر ہے کہ خبر فعل ہو جیسے ما کل ما یتمنی المرء یدرکه میں یدرکه، ما، کی خبر ہے اور فعل ہے یا غیر فعل ہو جیسے۔ما کل متمنی المرء حاصلا، اس میں حاصلا، ما، کی خبر ہے اور غیر فعل ہے، یا کلمہ کل فعل منفی کا معمول ہو جیسے ما جاءنی القوم کلھم میرے پاس پوری قوم نہیں آئی، اس مثال میں، کلھم، القوم کی تاکید ہے اور ما جاءنی فعل منفی کا تاکید کی شکل میں معمول ہے، یا جیسے ما جاءنی کل القوم اس مثال میں بھی کلمہ کل ماجاءنی فعل منفی کا فاعل کی شکل میں معمول ہے یا، لم آخذ کل الدراھم میں نے تمام دراھم نہیں لیئے، اس مثال میں کلمہ کل، مفعول مؤخر کی شکل میں معمول ہے، یا کل الدراھم لم آخذ اس مثال میں کلمۂ کل، مفعول مقدم کی شکل میں فعل منفی کا معمول ہے۔

الغرض اگر کلمۂ کل حرف نفی سے مؤخر یا فعل منفی کا معمول ہو جیسا کہ آپ نے مثالوں میں دیکھا تو اس وقت نفی بطور خاص شمول کی طرف متوجہ ہوگی یعنی کلمۂ کل کے مضاف الیہ کے جملہ افراد سے نفی ہوگی اور کلمۂ کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے ثبوت فعل کا فائدہ دیگی جیسے ما کل ما یتمنی المرء یدرکه میں یدرک فعل کا ثبوت کلمۂ کل کے مضاف الیہ یعنی ما یتمنی المرء کے بعض کے لئے ہے یعنی بعض وہ چیز جسکی آدمی تمنا کرتا ہے آدمی اس کو پالیتا ہے یا ثبوت وصف کا فائدہ دیگی بعض مضاف الیہ کے لئے جیسے ما کل الدراھم ما خوذۃ میں، ما خوذۃ وصف کا ثبوت بعض دراھم کے لئے ہے، لیکن یہ اسوقت کی بات ہے جبکہ کلمہ کل، معنی کے اعتبار سے فاعل ہو اس فعل یا وصف کا جو کلام میں مذکور ہے۔

اوتعلقه به. یا اس کے تعلق کا فائدہ دیگی اس کے ساتھ یعنی اگر کلمۂ کل حرف نفی سے موخر ہو یا فعل منفی کا معمول ہو تو اس وقت کلام ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دیگا کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے، مصنف فرماتے ہیں، اوتعلقه به کہ یا بعض مضاف الیہ کے ساتھ فعل یا وصف کے متعلق ہونے کا فائدہ دیگی لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ کلمہ کل معنی میں مفعول ہو فعل

مذکور یا وصف مذکور کا برابر ہے کہ لفظ میں بھی مفعول ہو یا لفظ میں مفعول نہ ہو، الحاصل ،کلمہ کل کے فعل یا وصف مذکور کا مفعول ہونے کے وقت یہ کہا جائے گا کہ فعل یا وصف کل کے مضاف الیہ کے بعض سے متعلق ہے، اور فاعل ہونے کے وقت یہ کہا جائے گا کہ فعل یا وصف کل کے مضاف کے بعض کے لئے ثابت ہے اور دوسرے بعض سے منتفی ہے اور یہ اصطلاح مشہور ومعروف ہے، نوٹ، بطور خاص شمول کی طرف نفی کے متوجہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصل فعل کی نفی نہیں ہوگی بلکہ کلمۂ کل کے مضاف الیہ کے بعض سے نفی ہوگی اور بعض کے لئے ثبوت۔

وَالَّا عَمَّ کقولِ النبی علیہ السلام لَمَّاقال له ذوالیدین اَقُصِرَتِ الصلوٰۃُام نسیت یا رسول اللّٰہ کُلُّ ذالک لم یَکُنُ وعلیه قولُه شِعُرٌ قد اَصُبَحَتُ اُمُّ الخِیارِ تَدَّعِیُ ÷ عَلَیَّ ذَنُباً کُلَّه لم اَصُنَعُ.

ترجمہ: ورنہ تو عام ہوگی جیسے نبی علیہ السلام کا قول جب کہ ان سے حضرت ذوالیدینؓ نے کہا، کیا نماز میں قصر ہوگیا ہے یا آپ بھول گئے ہیں یا رسول اللہ۔ ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا ہے، اور اسی قبیل سے اس کا قول ہے شعر، اُمّ خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعوی کررہی ہے جسکو میں نے بالکل نہیں کیا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں، ورنہ تو نفی ہر فرد کو عام ہوگی، یعنی اگر کلمۂ کل حیز نفی میں نہ ہو بلکہ نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول نہ بن رہا ہو تو اسوقت نفی کلمۂ کل کے مضاف الیہ کے ہر فرد سے ہوگی اور ہر فرد سے اصل فعل کی نفی ہوگی جیسے نبی علیہ السلام ایک مرتبہ نماز ظہر یا عصر پڑھا رہے تھے دو ہی رکعت پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھر دیا ایک صحابی حضرت ذوالیدینؓ نے جماعت سے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ نماز میں قصر ہوگیا ہے کہ آپ نے چار رکعت والی نماز دو ہی رکعت پڑھائی ہے۔ یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **کل ذالک لم یکن** ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا ہے، نہ تو نماز میں قصر ہوا ہے اور نہ میں بھولا ہوں ملاحظہ کیجئے۔ یہاں کلمۂ کل حرف نفی سے مقدم ہے حیز نفی میں نہیں ہے اور کلمۂ کل کے مضاف الیہ یعنی ذالک (جس کا مشار الیہ **اقصرت الصلوۃ ام نسیت** ہے) کے ہر فرد کی نفی کی گئی ہے یعنی ہر فرد سے اصل فعل کی نفی ہے چنانچہ معنی ہے ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا نہ تو قصر صلوٰۃ ہوا اور نہ نسیان ہوا۔

وعلیه قوله قد اصبحت ام الخیار تدعی. اور اسی قبیل سے، یعنی جس میں ہر فرد سے نفی کی گئی ہو ابوالنجم شاعر کا یہ شعر ہے **قد اصبحت ام الخیار تدعی ÷ علی ذنبا کله لم اصنع** اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں کلمہ کل حرف نفی لم سے مقدم ہے حیز نفی میں نہیں ہے، اور کل کے مضاف الیہ یعنی ''ہ'' کے ہر فرد سے فعل کی نفی ہورہی ہے چنانچہ معنی ہے (میری بیوی) ام خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعوی کرتی ہے جن میں سے کچھ بھی میں نے نہیں کیا ہے۔

واَمَّا تاخیرُہ فَلِا قُتِضاءِ المقامِ تقدیمَ المسندِ ہذاکُلُّه مقتضیَ الظاہرِ وقد یُخرجُ الکلامُ علی خلافِه فیُوضَعُ المُضُمَرُمَوُضعَ المُظُهَرِ کقولِهم نِعُمَ رجلازیدٌ مکانَ نعم الرجلُ فی احدِ القَوُلَیُنِ.

ترجمه: بہر حال اس (مسند الیہ) کا موخر کرنا تو مقام کے تقاضا کرنے کی وجہ سے ہے مسند کی تقدیم کا یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے، کل کے کل مقتضیٰ ظاہر حال ہے اور کبھی کلام اس (مقتضیٰ ظاہر) کے خلاف بھی لایا جاتا ہے چنانچہ مضمر کو مظہر کی جگہ رکھا جاتا ہے جیسے ان (اہل عرب) کا قول، نعم رجلا زید، نعم الرجل کی جگہ میں، دو قولوں میں سے ایک قول کے مطابق۔

تشریح: مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مؤخر اور مسند کو مقدم ذکر کیا جاتا ہے اور مسند الیہ کو مؤخر اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مسند کے مقدم اور مسند الیہ کے مؤخر ہی ہونے کا تقاضا کرتا ہے مسند کے مقدم ہونے کے سلسلہ میں تفصیل عنقریب احوال مسند کے تحت آتی ہے۔

هذا كله الخ. یہ صورتیں جو ذکر کی گئیں ہیں کل کے کل کو مقتضیٰ ظاہر حال کہتے ہیں یعنی مسند الیہ کے جو احوال اب تک ذکر کیے گئے ہیں مثلاً مسند الیہ کو حذف کرنا، مسند الیہ کو ذکر کرنا، مسند الیہ کو ضمیر کی شکل میں لانا وغیرہ اگر مسند الیہ موقع کے حساب سے ان احوال کے مطابق استعمال کیا جائے تو، کہا جائے گا کہ مسند الیہ مقتضیٰ ظاہر حال کے مطابق ہے

وقد يخرج الكلام على خلافه. کبھی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف لایا جاتا ہے، یعنی ظاہر حال کا تقاضا تو یہ تھا کہ کچھ اور طریقہ سے کلام استعمال کیا جائے لیکن کبھی اس ظاہر حال کے خلاف کلام استعمال کیا جاتا ہے، اور ظاہر حال کے خلاف استعمال اسلئے کیا جاتا ہے کہ حال تقاضا کرتا ہے کہ کلام کو خلاف مقتضیٰ ظاہر لایا جائے مقتضیٰ ظاہر اور مقتضیٰ حال کے درمیان فرق بیان کیا جاچکا ہے چنانچہ مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کلام لانے کی شکل ایک یہ ہے کہ مظہر کی جگہ مضمر کو رکھ دیا جاتا ہے یعنی ظاہر حال کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس جگہ اسم ظاہر لایا جائے لیکن اسم ظاہر نہ لاکر اس کی جگہ اسم ضمیر لایا جاتا ہے کیوں کہ حال اسم ضمیر ہی کا تقاضا کر رہا ہے جیسے نعم رجلا زید۔ نعم الرجل کی جگہ پر، غور کیجئے! قاعدہ یہ ہے کہ ضمیر اسوقت استعمال کی جاتی ہے جبکہ اس کا مرجع پہلے ذکر کیا جاچکا ہو یا قرینہ سے اس کا مرجع معلوم ہو، جیسے نعم رجلا زید میں نعم میں ایک ضمیر ہے اور اس کا مرجع پہلے نہیں ذکر کیا گیا ہے تو ظاہر حال یعنی قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسم ظاہر، نعم الرجل استعمال کیا جاتا لیکن اسم ضمیر یعنی نعم رَجُلاً زیدٌ استعمال کیا گیا ہے لہٰذا یہ کلام خلاف مقتضیٰ ظاہر ہوا۔ سوال! جب ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ نعم الرجل (اسم ظاہر) استعمال کیا جائے تو پھر اس کی جگہ اسم ضمیر نعم رجلا زید۔ کیوں لایا گیا، جواب، حال کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں اسم ضمیر لایا جائے کیوں نعم افعال مدح میں سے ہے اور مدح کے موقع سے حال کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس بات کو پہلے مبہم طور پر ذکر کیا جائے پھر اس کے بعد اس ابہام کو دور کر دیا جائے کیوں ابہام کی صورت میں مخاطب کو طلب اور انتظار ہوگا اور اس انتظار کے بعد جب وہ شئ واضح ہو جائے گی تو ذہن میں بیٹھ جائے گی، اور یہ بات نعم رجلا زید کہنے سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ ضمیر سے ابہام پیدا ہوگا اور رجلا سے اس کی تفسیر اور توضیح ہو جائے گی اور یہ بات ذہن میں بیٹھ جائے گی۔

في احد القولين. نعم رجلا زید، وضع المضمر موضع المظهر کے قبیل سے، دو قولوں میں سے ایک قول کے مطابق ہوگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ، نعم رجلا زید میں دو قول ہیں ایک تو یہ کہ نعم رجلا زید میں زید جو مخصوص بالمدح

ہے مبتدا محذوف ھو کی خبر ہے اور تقدیری عبارت نعم رجلاھو زید ہے، اسوقت ھو زید سوال مقدر کا جواب ہوگا، سوال یہ ہوگا کہ نعم رجلا کا معنیٰ ہے وہ کیا ہی اچھا آدمی ہے، تو وہ آدمی کون ہے اس کا جواب ھو زید (وہ زید ہے) ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ، زید، مبتدا مؤخر ہو اور نعم رجلا خبر مقدم ہو، اس دوسرے قول کے مطابق احتمال ہے کہ نعم میں جو ضمیر ہے وہ ضمیر زید مخصوص بالمدح کی طرف لوٹ رہی ہے اور زید مبتدا رتبۃً اور تقدیراً مقدم ہو اور تقدیری عبارت زید نعم رجلاً ہو تو اس دوسرے قول کے مطابق مرجع (زید) نعم کی ضمیر سے تقدیراً مقدم ہوا اور جب مرجع مقدم ہوا تو نعم رجلا زید وضع المضمر مو ضع المظہر کے قبیل سے نہیں ہوا۔

اور پہلے قول کے مطابق نعم رجلا زید، وضع المضمر مو ضع المظهر کے قبیل سے ہوگا کیوں کہ پہلے قول کے مطابق زید، نعم کا مرجع نہیں ہے بلکہ وہ مبتدا محذوف کی خبر ہے اور جب زید مرجع نہیں ہوا تو نعم کی ضمیر سے قبل مرجع بھی مذکور نہیں ہوا اور جب مرجع مذکور نہیں ہوا تو وضع المضمر مو ضع المظهر پایا گیا۔

حاصل یہ نکلا کہ نعم رجلا زید، دو قولوں میں سے ایک کے مطابق وضع المضمر مو ضع المظهر ہے اسی کو مصنف نے فی احد القولین سے بیان کیا ہے۔

وقولهم هو او هي زيدٌ عَالِمٌ مكا نَ الشانِ او القصَّةِ لِيَتَمَكَّنَ ما يعقبه في ذهنِ السامعِ لانه اذالم يَفْهَمْ منه معنىً اِنْتَظَرَهُ.

ترجمہ: اور ان (اہل عرب) کا قول ھو یا ھی زید عالم، شان یا قصہ کی جگہ میں تا کہ بیٹھ جائے سامع کے ذہن میں وہ چیز جو اس کے بعد میں آئے گی، اسلئے کہ وہ (سامع) جب اس (ضمیر) سے کوئی معنیٰ نہیں سمجھے گا تو اس (بعد میں آنے والے) کا انتظار کریگا۔

تشریح: وضع المضمر مو ضع المظهر ہی کے قبیل سے اہل عرب کا قول ھو یا ھی زید عالم ہے شان یا قصہ کی جگہ، اس کا حاصل یہ ہے کہ ھو زید عالم میں ھو شان کی جگہ میں استعمال کرنا یا ھی زید عالم میں ھی قصہ کی جگہ میں استعمال کرنا وضع المضمر مو ضع المظهر کے قبیل سے ہے کیوں کہ ھو زید عالم میں ھو کا مرجع پہلے مذکور نہیں ہے یا ھی زید عالم میں ھی کا مرجع پہلے مذکور نہیں ہے تو ظاہر اور قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ ضمیر نہ لائی جاتی بلکہ اسم ظاہر لایا جاتا یعنی پہلے میں، شان اور دوسرے میں قصہ لایا جاتا لیکن اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لایا گیا ہے، اسلئے ھو زید عالم یا ھی زید عالم، وضع المضمر مو ضع المظهر کے قبیل سے ہوگا۔

ليتمكن ما يعقبه في ذهن السامع. تا کہ بیٹھ جائے سامع کے ذہن میں وہ چیز جو اس کے بعد آئے، مصنف یہاں سے وضع المضمر مو ضع المظهر، یعنی اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر کو لانے کی وجہ بتلا رہے ہیں یاد رہے کہ یہ وجہ جو بیان کی جارہی ہے ہم نے پہلے بیان کردی ہے یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لائی جائے گی تو اس وقت مخاطب کو مرجع معلوم نہیں ہوگا کیونکہ مرجع پہلے مذکور نہیں ہے اور جب مرجع معلوم نہیں ہوگا

تو ضمیر سے مخاطب کو کوئی معنی اور مطلب سمجھ میں نہیں آئے گا لہٰذا سامع اس ضمیر کے ذکر کیے جانے کے بعد انتظار کریگا ضمیر کے مابعد کا تا کہ اس مابعد سے اس کو کوئی معنی سمجھ میں آئے، اب جب متکلم ضمیر کے بعد والی شئی یعنی مرجع کو بیان کریگا تو یہ بعد والی شئی یعنی مرجع اس کے ذھن میں بیٹھ جائے گا کیوں کہ یہ مرجع جو بعد میں مذکور ہے انتظار کے بعد حاصل ہوگا اور جو شئی انتظار کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ ذھن میں بیٹھ جاتی ہے لہٰذا ضمیر کے بعد ذکر کی جانے والی شئی یعنی مرجع اس کے ذھن میں بیٹھ جائے گا، حاصل یہ کہ ضمیر کو ذکر کرنے سے مرجع کا انتظار ہوگا اور جب مرجع انتظار کے بعد ذکر کیا جائے گا تو یہ مرجع ذھن میں پختہ طریقہ پر بیٹھ جائے گا۔

وقد يُعكس فان كان اسمَ اشارةٍ فلِكمالِ العنايةِ بتمييزه لا ختصاصِه بحكمٍ بديعٍ كقوله شِعْرٌ، كَمْ عاقلٍ عاقلٍ اَعْيَتْ مذاهبُه÷وجا هلٍ جا هلٍ تَلْقاه مَرْزوقاً÷هذاالذى تَرَكَ الاَوْهامَ حائرةً÷وصَيَّر العالمَ النحريرَزِنْديقاً.

ترجمہ: اور کبھی الٹا کیا جاتا ہے پس اگر (اسم مظہر جو مضمر کی جگہ رکھا گیا ہے) اسم اشارہ ہوتو اس کو ممتاز کرنے میں کمال عنایت کی وجہ سے ہوتا ہے اس کے عجیب حکم کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے جیسے اس کا قول شعر، بہت سے کامل العقل ہیں جن کو ان کے طرق معاش نے عاجز کر دیا ہے، اور بہت سے کامل جاہل ہیں جن کو تم مرزوق پاؤ گے یہی ہے وہ چیز جس نے عقل والوں کو حیران چھوڑ دیا ہے اور ماہر عالم کو بددین بنا دیا ہے۔

تشریح: اور کبھی الٹا کیا جاتا ہے، یعنی خلاف مقتضی ظاہر کی ایک شکل یہ ہے کہ وضع المضمر موضع المظھر کے برعکس لایا جاتا ہے یعنی مظہر کو مضمر کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے، مظہر کی ایک شکل یہ ہے کہ مظہر اسم اشارہ ہو پس مظہر جو مضمر کی جگہ رکھا گیا ہے اگر اسم اشارہ ہو تو اس مظہر اسم اشارہ کو مضمر کی جگہ لانے کی غرض یہ ہوگی کہ اس مسند الیہ کو اس کے علاوہ سے ممتاز کرنے میں متکلم پوری توجہ دینا چاہتا ہے اور پوری توجہ، اسم ظاہر کو بشکل اسم اشارہ لا کر ہوتا ہے اور مسند الیہ کو اس کے علاوہ سے ممتاز کرنے میں پوری توجہ اسلئے دینا چاہتا ہے کہ وہ مسند الیہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے۔

جیسے احمد ابن یحییٰ ابن اسحاق راوندی کا قول، شعر **کم عاقل عاقل اعيت مذاهبه÷وجا هل جاهل تلقاه مر زوقا÷هذاالذى ترک الا وها م حا ئرة÷ وصير العالم النحرير زنديقا** دوسرا عاقل پہلے والے عاقل کی صفت ہے اور عاقل عاقل کا معنی کامل العقل کے ہیں، اسی طرح دوسرا والا جاہل پہلے والے جاہل کی صفت ہے اور جاہل جاہل کا معنی کامل الجہل کے ہیں، ملاحظہ کیجئے! **هــذا** مسند الیہ کا مشار الیہ یعنی عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا پہلے شعر میں آچکا ہے اور یہ مشار الیہ غیر حسی ہے تو ظاہر اور قاعدے کا تقاضا یہ تھا کہ اسم ضمیر لایا جاتا اور کہا جاتا **هو الذى ترک الا وها م حائرة** لیکن **هو** اسم ضمیر کی جگہ **هذا** اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ لایا گیا ہے، یہ اسلئے تا کہ مسند الیہ (عاقل کا محروم اور جاھل کا مرزوق ہونا) کو اس کے علاوہ شئی سے ممتاز کرنے میں کمال توجہ اور کمال اہتمام ہو جائے اور اس مسند الیہ کو اس کے علاوہ سے ممتاز کرنے میں کمال توجہ اسلئے دی گئی ہے کہ وہ مسند الیہ (**عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا**) **عجیب حکم کے ساتھ مختص** ہے اور وہ عجیب حکم، عقلندوں کو

حیران کرنا اور عالم نحریر کو بد دین بنانا ہے۔

اوِ التَهَكُّمِ بالسامعِ كما اذا كان فاقدَ البَصَرِ او النِّدَاءِ على كمالِ بلادتِه او فطانتِه او اِدِّعاءِ كمالِ ظهورِه.

ترجمہ: یا سامع کا مذاق اڑانے کے لئے جیسا کہ جب نابینا ہو، یا اسکی کمال بلادت پر تنبیہ کرنے کے لئے یا اس کی ذہانت پر (تنبیہ کرنے کے لئے) یا اس کے ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے۔

تشریح: التهكم کا عطف اس سے پہلی والی عبارت **كمال العناية** پر ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ اسلئے لاتا ہے تاکہ سامع کا مذاق اڑائے جب کہ سامع نابینا ہو مثلا نابینا نے کہا من ضربنی مجھے کس نے مارا ہے، تو متکلم نے کہا هذا ضربك اس نے تم کو مارا ہے ملاحظہ کیجئے! جب نابینا نے کہا من ضربنی تو سوال میں مرجع یعنی من آگیا، جب مرجع کا تذکرہ ہو چکا تو ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ متکلم ضمیر کے ساتھ هو زید کہتا لیکن اس ظاہری تقاضا کے خلاف اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ هذا لایا ہے ضمیر کی جگہ هذا لانے کی غرض نابینا سامع کا مذاق اڑانا ہے وہ اس طرح کہ هذا کی وضع آنکھ سے محسوس کی جانے والی چیز کے لئے ہوئی ہے اور نابینا آنکھ سے محسوس نہیں کر سکتا ہے پھر بھی هذا کہنا اس کا مذاق ہے۔

او النداء على كمال بلادته. یا اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ لانا سامع کی کمال غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے ہوتا ہے، یعنی متکلم، هذا۔ اسم اشارہ لاکر دوسرے لوگوں کو بتلانا اور آگاہ کرنا چاہتا ہے کہ میرا مخاطب بہت زیادہ غبی ہے اتنا زیادہ غبی ہے کہ غیر محسوس کو جان ہی نہیں سکتا ہے بلکہ محسوس ہی کو سمجھ سکتا ہے اور ضمیر غیر محسوس شی کے لئے موضوع ہے اسلئے اسم ضمیر نہ لاکر محسوس پر دلالت کرنے والا لفظ، اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ لاتا ہے، جیسے کسی کہنے والے نے کہا من عالم البلد کہ اس شہر کا عالم کون ہے تو متکلم نے کہا ذالك زيد غور کیجئے! سوال میں مَن مرجع آچکا ہے تو اس کا ظاہری تقاضا یہ تھا کہ اسم ضمیر کے ساتھ هو زید کہتا لیکن متکلم نے ذالك زيد اسم ظاہر بشکل اشارہ کہا ہے، ایسا اسلئے کہا ہے تاکہ لوگوں کو معلوم اور آگاہی ہو جائے کہ ہمارا مخاطب اتنا زیادہ غبی ہے کہ غیر محسوس مسند الیہ کو سمجھ ہی نہیں سکتا ہے بلکہ محسوس کو سمجھتا ہے اسلئے مسند الیہ کو محسوس بنا کر ذالك اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ لایا ہے۔

او فطانته. فطانتہ کا عطف، بلادتہ کے اوپر ہے، اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ اسلئے بھی لاتا ہے تاکہ لوگوں کو تنبیہ اور آگاہی ہو جائے کہ ہمارا مخاطب بہت زیادہ ذھین و فطین ہے اتنا زیادہ ذھین ہے کہ اس کے سامنے غیر محسوس شی بھی محسوس بالبصر کی طرح ہے اگر چہ حقیقۃ محسوس بالبصر نہیں ہے جیسے کوئی استاذ دقیق اور باریک مسئلہ کی تقریر کے بعد کہے۔ هذه عند فلان ظاهرة. کہ یہ تقریر جو میں نے کی ہے ہمارے فلاں مخاطب کے سامنے ظاہر و باہر ہے دیکھئے! متکلم تقریر کرنے کے بعد کہتا ہے هذه عند فلان ظاهرة جب تقریر جو مرجع ہے پہلے مذکور ہو چکی ہے تو ظاہر اور قاعدہ کا تقاضا یہ تھا کہ اسم ضمیر لاکر هی عند فلان کہتا، لیکن متکلم نے هی اسم ضمیر کی جگہ۔ هذه اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ استعال کیا ہے یہ اسلئے کیا ہے تاکہ لوگوں کو آگاہی ہو جائے کہ مذکورہ تقریر جو غیر محسوس ہے، اس مخاطب کے سامنے، اس کی ذکاوت ذہنی کی وجہ

سے محسوس بالبصر کی طرح ہے اسلئے ھذہ استعمال کیا ہے جو محسوس بالبصر پر دلالت کرتا ہے۔

اوادعاء کمال ظھورہ. یا اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ اسم اشارہ لاکر یہ دعوی ہوجائے کہ مسند الیہ یعنی مرجع متکلم کے نزدیک بہت زیادہ ظاہر ہے، اتنا زیادہ ظاہر ہے کہ وہ محسوس بالبصر کی طرح ہے اگرچہ حقیقۃ ظاہر اور محسوس نہیں ہے، جیسے متکلم، ایک مسئلہ کے انکار کرنے والے سامع سے کہے **ھذہ ھی ظاھرۃ** چونکہ وہ مسئلہ پہلے مذکور ہوچکا ہے اسلئے اس کے ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ متکلم اسم ضمیر کے ساتھ **وھی ظاھرۃ** کہتا، لیکن **ھذہ** اسم اشارہ اسلئے لایا ہے تا کہ **ھذہ** لانے سے یہ دعوی ہوجائے کہ یہ مسئلہ جسکا مخاطب انکار کررہا ہے اتنا زیادہ ظاہر ہے کہ محسوس کی طرح ہے، اسلئے اس کو ھذہ سے بیان کیا ہے جو محسوس کے لئے موضوع ہے۔

وعليه مِنْ غيرِ هذاالبابِ شِعْرٌ. تَعَالَلْتِ كَيْ اَشْجٰى وما بِكِ عِلَّةٌ÷تُرِيْدِيْنَ قَتْلِيْ قد ظَفَرْتِ بذالِكَ.

ترجمہ: اور اسی پر اس باب کے علاوہ سے ہے شعر، تونے بتکلف بیماری کو ظاہر کیا تا کہ میں غمگین ہوجاؤں حالانکہ تجھ کو بیماری نہیں ہے، تو میرے قتل کا ارادہ کرتی ہے بلاشبہ تو اس میں کامیاب ہوگئی۔

تشریح: اور اسی پر اس باب کے علاوہ سے ہے، یعنی اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ لانا کمال ظہور کا دعوی کرنے کے لئے ہوتا ہے، یہ تو مسند الیہ کے باب میں تھا یعنی وہ اسم ضمیر جس کی جگہ اسم ظاہر کو رکھا گیا ہے۔ مسند الیہ تھا جس کا بیان اوپر آیا، یہاں سے یہ بتلارہے ہیں کہ بعض غیر مسند الیہ بھی اسی قبیل سے ہے، یعنی بعض غیر مسند الیہ ایسا ہے کہ ظاہری تقاضا کی وجہ سے اسکو اسم ضمیر کی شکل میں لانا چاہئے تھا، لیکن خلاف مقتضیٰ ظاہر اس بعض غیر مسند الیہ کو اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ لایا جاتا ہے کمال ظہور کا دعوی کرنے کے لئے، جیسے شعر، **تعاللت کی اشجیٰ وما بک علۃ÷ تریدین قتلی قد ظفرت بذالک** ترجمہ: تو نے بتکلف بیماری کو ظاہر کیا تا کہ میں غمگین ہوجاؤں، حالانکہ تم کو بیماری نہیں ہے تو مجھے قتل کا ارادہ کرتی ہے بلاشبہ تو اس (ارادہ) میں کامیاب ہوگئی۔

غور کیجئے! عبداللہ ابن دُمَیْنَۃ، شاعر نے تریدین قتلی کا تذکرہ پہلے کردیا تھا تو اس کا تقاضاء ظاہری یہ تھا **بذالک** جس سے قتلی مراد ہے اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ نہ لاکر اسم ضمیر **بہ** لاتا لیکن اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل اسم اشارہ اسلئے لایا ہے تا کہ یہ دعوی ہوجائے کہ قتل (جو غیر محسوس ہے) کمال درجہ ظاہر ہے یعنی اتنا زیادہ ظاہر ہے کہ وہ محسوس کے درجہ میں ہے، اسلئے اس کو **ذالک** سے تعبیر کردیا ہے جو محسوس کے لئے آتا ہے، اس میں **بذالک** (جو بہ ضمیر کی جگہ ہے) غیر مسند الیہ ہے، کیونکہ وہ جار مجرور ہے اور جار مجرور غیر مسند الیہ ہوتا ہے۔

وان كان غيرُه فلزيادةِ التَّمَكُّنِ نحو قل هو الله احد الله الصمد ونظيرُه من غيرِه وبالحقِ انزلناه وبالحق نَزَلَ اوادخالُ الرَّوْعِ فى ضميرِ السامعِ وتَرْبِيَةِ المَهَابَةِ او تَقْوِيَةِ داعِي المامورِ ومثالُهما قولُ الخُلَفَاءِ اميرُالمؤمنين يا مُرُكَ بكذا.

ترجمہ: اور اگر وہ (اسم ظاہر) اس (اسم شارہ) کے علاوہ ہوتو زیادہ تی تمکن کے لئے ہوگا جیسے قل ھو اللہ احد اللہ الصمد اور اس (قل ھو اللہ احد اللہ الصمد) کی نظیر اس (باب مسند الیہ) کے علاوہ سے وبالحق انزلنا ہ وبالحق نزل ہے (ہم نے قرآن کو حکمت کے ساتھ اتارا ہے اور وہ حکمت ہی کے ساتھ اترا ہے) یا سامع کے دل میں خوف ڈالنے اور عظمت بڑھانے کے لئے یا داعی مامور کی تقویت کے لئے اور ان دونوں کی مثال، خلفاء کا قول امیر المو منین یا مرک بکذا (امیر المومنین تم کو اس طرح کا حکم کرتا ہے) ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف یہ فرمارہے ہیں کہ اگر وہ اسم ظاہر جو اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو مثلاً علم ہوتو اسوقت اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لانا، مسند الیہ کو سامع کے ذھن میں خوب بیٹھانے اور متمکن کرنے کے لئے ہوگا اور اس تمکن کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اس مسند الیہ میں شک وشبہ نہیں رہے گا جیسے قل ھو اللہ احد اللہ الصمد اس آیت میں قل ھو اللہ احد کے تحت اللہ کا تذکرہ آچکا ہے لہٰذا اس کا ظاہری تقاضا یہ تھا کہ اسم ضمیر کے ساتھ ھو الصمد کہا جاتا یعنی مسند الیہ اسم ضمیر ھو ہوتا لیکن اس ظاہری تقاضا کے خلاف اسم ظاہر غیر اسم اشارہ یعنی اللہ کو لایا گیا ہے اس خلاف مقتضیٰ ظاہر لانے کی غرض یہ ہے کہ یہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جائے کیوں کہ اللہ الصمد کی صورت میں یہ طے ہوگیا کہ مسند الیہ اللہ ہی ہے اس کے سوا دوسرا نہیں ہے اگر ھو الصمد کہا جاتا تو، اللہ ہی کا مسند الیہ ہونا متعین نہیں ہوتا بلکہ اس میں ابہام رہتا۔

ونظیر ہ من غیرہ. اور اس کی نظیر اس کے غیر سے، یعنی قل ھو اللہ احد اللہ الصمد اس میں اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے سامع کے ذھن میں مسند الیہ کو اچھی طرح بیٹھانے کے لئے، ٹھیک اسی بات میں قل ھو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر، غیر مسند الیہ کی بعض صورت ہے یعنی وبا لحق انزلنا ہ وبا لحق نزل ہے (اور حکمت کے ساتھ ہم نے قرآن کو اتارا اور وہ حکمت ہی کے ساتھ اترا ہے) وہ اس طرح کہ بالحق انزلنا ہ میں حق کا تذکرہ آجانے کا تقاضا یہ تھا کہ اسم ضمیر کے ساتھ وبہ نزل کہا جاتا لیکن اس ظاہری تقاضا کے خلاف اسکی جگہ اسم ظاہر بالحق لایا گیا ہے ایسا اسلئے کیا گیا ہے تا کہ غیر مسند الیہ یعنی حق سامع کے ذھن میں اچھی طرح بیٹھ جائے۔

واد خال الروع. اس کا عطف زیادۃ التمکن پر ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو (جو اسم اشارہ کے علاوہ ہو) رکھنا۔ سامع کے دل میں مسند الیہ کا خوف ڈالنے اور اپنی عظمت بڑھانے کے لئے اور داعی مامور یعنی آمر (حکم کرنے والے) کی تقویت کے لئے ہوتا ہے۔

تر بیۃ المھا بۃ. ادخال الر وع کیلئے تاکید کے درجہ میں ہے، ان دونوں کی مثال یعنی تقویت اور ادخال الروع مع التر بیۃ کی مثال، خلفاء کا قول، امیر المومنین یامرک بکذا ہے، وہ اس طرح کہ اس قول کا قائل خلیفہ یعنی امیر المؤمنین خود ہیں لہٰذا، اسم ضمیر کے ساتھ انا آمرک بکذا کہنا چاہئے تھا۔ لیکن اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر امیر المومنین غیر اسم اشارہ کو لایا ہے، ایسا اسلئے کیا ہے تا کہ اسم ظاہر یعنی امیر المومنین کہنے سے سامع کے دل میں خوف پیدا ہو اور کہنے والے متکلم جو مسند الیہ ہے کی عظمت اس کے دل میں بڑھ جائے، کہ حکم کرنے والا، امیر المومنین یعنی بادشاہ وقت ہے کوئی دوسرا نہیں ہے، اس

کے حکم کو نہیں ماننے پر سزا ملے گی، اسی طرح داعی ما مور یعنی حکم کرنے والے کی تقویت بھی ہوگئی کہ حکم کرنے والا امیر المؤمنین ہے معمولی درجہ کا آدمی نہیں ہے۔

وعلیہ مِنْ غیرِہ فاذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ علی اللہِ. اَوِالْاِسْتِعْطَافِ کقولِہ ع اِلٰھِیْ عبدُکَ الْعَاصِیْ اَتَاکَا.

ترجمہ: اوراس پر (مسندالیہ) کے علاوہ سے **فا ذاعزمت فتوکل علی اللّٰہ** ہے، یا مہربانی طلب کرنے کے لئے جیسے اس کا قول مصرعہ اے میرے اللہ تیرا گنہ گار بندہ تیرے پاس آیا ہے۔

تشریح: **وعلیہ من غیرہ فا ذاعزمت** اس سے اوپر والے سبق میں کہا گیا تھا کہ اسم ظاہر کو اسم ضمیر مسند الیہ کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے داعی ما مور کی تقویت کے لئے، یہاں سے یہ بتلارہے ہیں کہ غیر مسند الیہ ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو رکھ دیا جاتا ہے داعی ما مور کی تقویت کے لئے اوراسی قبیل سے یہ آیت **فا ذ اعزمت فتوکل علی اللّٰہ** ہے۔

وہ اس طرح کہ اس آیت کا متکلم خود اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا اس کا ظاہری تقاضا یہ تھا کہ اسم ضمیر واحد متکلم کے ساتھ **فتوکل عَلَیَّ** کہا جاتا، اور **عَلَیَّ** جار مجرور ہونے کی وجہ سے مسند الیہ نہیں ہے، لیکن اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لاتے ہوئے فتوکل علی اللہ کہا ہے، ایسا اسلئے کیا ہے تا کہ داعی ما مور یعنی اللہ تعالیٰ کی تقویت ہوجائے داعی ما مور سے مراد توکل کا حکم دینے والا یعنی اللہ ہے مذکورہ صورت میں داعی ما مور کی تقویت اس طرح ہوگی، کہ آیت کا معنی ہے جب تم پختہ ارادہ کرلو تو اللہ پر بھروسہ کرو، اور اللہ وہ ذات ہے جو تمام صفات کمالیہ مثلاً قدرت وغیرہ کا جامع ہے، اب آیت کا مطلب ہوگا کہ اللہ پر بھروسہ کرو، جو اللہ تمام صفات کو جامع ہے، تو اس طرح داعی ما مور یعنی اللہ کی تقویت ہوگئی۔

اوالا ستعطاف۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اسم ضمیر مسند الیہ کی جگہ اسم ظاہر کو رکھا جاتا ہے سامع سے مہربانی طلب کرنے کے لئے جیسے حضرت علی کا قول، **الھی عبدک العاصی اتاکا ÷ مقر ابا لذنو ب وقد دعاکا**

<u>ترجمہ</u> اے میرے اللہ تیرا گنہ گار بندہ تیرے پاس گناہوں کا اعتراف کرتے ہوئے آیا ہے اور تجھ کو پکارا ہے ملاحظہ کیجئے! عبد مسند الیہ سے مراد خود متکلم ہے لہٰذا مناسب یہ تھا کہ اسم ضمیر کے ساتھ، انا العاصی، کہا جاتا، لیکن ظاہر کے خلاف اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر عبد کو رکھا گیا ہے ایسا اسلئے کیا گیا ہے تا کہ سامع یعنی اللہ تعالیٰ سے مہربانی طلب کرے، وہ اس طرح کہ۔ عبد، کا لفظ لاکر متکلم نے اپنے آپ کو عاجز بنا کر پیش کیا ہے کیونکہ عبد کے لفظ سے عاجزی ٹپکتی ہے اور جب متکلم اپنے کو عاجز ظاہر کررہا ہے تو سامع اس پر ضرور مہربانی کریگا۔

السَّکَّاکِیْ ھذا غیرُمُخْتَصٍّ بالمسندِالیہ ولا بِھٰذَاالْقدْرِ بل کلٌّ من التکلم والخطابِ والغیبۃِ مُطلقاً یُنْقَلُ الی الْاٰخرِویُسَمّٰی ھذاالنقلُ عند علماءِ المعانی اِلْتِفَاتاً کقولِہ ع تَطَاوَلَ لَیْلُکِ بالْاَثْمُدِ.

ترجمہ: سکاکی (نے کہا ہے کہ) یہ مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس مقدار کے ساتھ بلکہ

تکلم۔خطاب اور غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً دوسرے کی طرف منتقل کیا جاتا ہے اور اس نقل کا علماء معانی کے یہاں التفات نام رکھا جاتا ہے جیسے اس کا قول مصرعہ۔ تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگئی۔

تشریح: اس سے قبل دو مثالیں آئی ہیں۔ **امیر المومنین یامرک بکذا** اور **الھی عبدک العاصی اتاکا** ان دونوں مثالوں میں اسم ضمیر متکلم کی جگہ اسم ظاہر کو رکھا گیا ہے اور اسم ظاہر غائب کے درجہ میں ہوتا ہے گویا ان دونوں مثالوں میں تکلم سے غیبت کی طرف انتقال ہوا ہے۔ علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ یہ یعنی تکلم سے غیبت کی طرف انتقال مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ غیر مسند الیہ میں بھی تکلم سے غیبت کی طرف انتقال ہوتا ہے جیسا کہ مثال مذکور فتو کل **علی اللہ** میں عَلَیَّ اسم ضمیر متکلم غیر مسند الیہ سے **علی اللہ** اسم ظاہر غائب کی طرف انتقال ہوا ہے۔ علامہ آگے فرماتے ہیں و**لا بھذا القدر** کہ انتقال اس مقدار کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ یعنی انتقال کی صرف یہی صورت نہیں ہے کہ تکلم سے غیبت کی طرف انتقال ہو۔ بلکہ تکلم۔خطاب اور غیبت میں سے ہر ایک کو مطلقاً ان ہی تینوں میں سے دوسرے کی طرف منتقل کیا جاتا ہے اور اس کی چھ صورتیں بنتی ہیں۔(۱) تکلم سے خطاب کی طرف۔(۲) تکلم سے غیبت کی طرف۔(۳) خطاب سے تکلم کی طرف۔(۴) خطاب سے غیبت کی طرف۔(۵) غیبت سے تکلم کی طرف۔(۶) غیبت سے خطاب کی طرف۔ ان تینوں میں سے ہر ایک دوسرے دونوں کی طرف منتقل کیے گئے ہیں۔ تھوڑی توجہ سے یہ چھ شکلیں سمجھ میں آسکتی ہیں۔ ان کی مثالیں کچھ ہی دیر بعد آتی ہیں۔ اس نقل و انتقال کا نام علماء معانی کے یہاں التفات رکھا جاتا ہے۔ جیسے امرأ القیس کا قول اپنے باپ کے مرثیہ میں مصرعہ **تطاول لیلک بالاثمد** تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگئی۔ دیکھئے! کاف خطاب کا مخاطب خود متکلم ہے لہٰذا ظاہر کا تقاضہ یہ تھا کہ **تطاول لیلی** صیغہ تکلم کے ساتھ کہتا لیکن خلاف مقتضیٰ ظاہر صیغہ خطاب کی طرف انتقال کیا ہے تو اس میں **التفات من التکلم الی الخطاب** ہوا۔

المشهورُ اَنَّ الْاِلْتِفَاتَ هو التعبيرُ عن معنىً بطريقٍ مِنَ الطُّرُقِ الثلثةِ بعد التعبيرِ عنه باٰخَرَ منها وهذا اَخَصُّ منه.

ترجمہ: اور مشہور یہ ہے کہ التفات وہ بیان کرنا ہے ایک معنی کو تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ۔ انہی طریقوں میں سے دوسرے کے ساتھ اس معنی کو بیان کرنے کے بعد۔ اور یہ (التفات) اس (التفات) سے خاص ہے۔

تشریح: مصنف نے اس سے قبل علامہ سکا کی نے جو التفات کی تعریف کی ہے۔ اس تعریف کو پیش کیا ہے۔ اور یہاں سے التفات کی جو تعریف جمہور نے پیش کی ہے اس تعریف کو بیان کیا ہے۔ جمہور کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی معنی کو طرق ثلاثہ تکلم خطاب اور غیبت میں سے ایک طریقہ سے بیان کرنا اس معنی کو ان ہی تینوں طریقوں میں سے کسی اور طریقہ سے بیان کرنے کے بعد یعنی ایک مرتبہ تو ان تینوں طریقوں میں سے کسی اور طریقہ سے معنی کو بیان کیا اور دوسری مرتبہ اسی معنی کو کسی اور طریقہ سے بیان کرے مثلاً ایک معنی کو پہلے تکلم سے بیان کیا اور دوسری مرتبہ اسی معنی کو خطاب سے بیان کرے۔

وهـذا اخـص منـه. اور یہ التفات جمہور کی تفسیر کے مطابق خاص ہے علامہ سکا کی کی تفسیر کے مقابلہ میں۔ یعنی جمہور نے جو التفات کی تعریف ہے وہ خاص ہے اور علامہ نے جو التفات کی تعریف کی ہے وہ عام ہے وہ اس طرح کہ علامہ سکا کی کے نزدیک التفات کہتے ہیں ''تکلم'' خطاب اور غیبت میں سے ہر ایک کو ان ہی تینوں میں سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا۔ خواہ ان طرق ثلاثہ میں سے ایک طریقہ سے بیان کرنے کے بعد دوسرے طریقہ سے بیان کیا گیا ہو یا اس سے قبل کوئی طریقہ سے بیان نہ کیا گیا ہو بلکہ ابتداً ہی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف لایا گیا ہو۔ اور جمہور کے یہاں ایک طریقہ سے بیان کرنے کے بعد دوسرے طریقہ سے بیان کیا گیا ہو تب التفات ہوگا گویا جمہور کے یہاں سبقت تعبیر و بیان ضروری ہے اور سکا کی کے یہاں سبقت تعبیر ضروری نہیں ہے، سبقت تعبیر ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی۔ لہٰذا سکا کی کی تفسیر کے مطابق التفات عام اور جمہور کی تفسیر کے مطابق التفات خاص ہوا۔

مثالُ الْاِلْتِفَاتِ من التكلمِ الى الخطابِ ومَالِيَ لَاۤاَعْبُدُ الذى فَطَرَنى واليهِ تُرْجَعُوْنَ والى الغيبةِ اِنَّـآاَعْـطَيْـنٰـكَ الـكـوثـرَ فَـصَـلِّ لِـرَبِّـكَ وَانْـحَـرْوَمِنَ الْخطـابِ الى التكلمِ شِـعْـرٌ طَحَا بِكَ قلبٌ فى الحِسانِ طَرُوْبٌ÷ بُعَيْدَ الشَّبَابِ عَصْرَ حَانَ مَشِيْبٌ÷ يُكَلِّفُنِىْ لَيْـلٰـى وقـد شَطَّ وَلْيُها ÷ وعادَتْ عَوادٍ بيننا وخُطُوْبٌ÷ والى الغيبةِ نحوُ حتىٰ اِذَاكُنْتُمْ فِى الْـفُـلْـكِ وَجَـرَيْنَ بِهِمْ ومن الغيبةِ الى التكلمِ واللّٰهُ الذى اَرْسَلَ الرِّيٰحَ فَتُثِيْرُسَحَابًا فَسُقْنَاهُ والى الخطابِ مٰلكِ يومِ الدين اياكَ نَعْبُد.

ترجمه: تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال **ومالی لااعبد الذی فطرنی والیه ترجعون** ہے اور (تکلم سے) غیبت کی طرف (التفات کی مثال) **انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر** ہے اور خطاب سے تکلم کی طرف (التفات کی مثال) شعر ہے۔ ترجمہ: (اے میری جان) **تجھ کو** ایسے قلب نے ہلاک کیا جو حسین عورتوں (کی طلب) میں مگن ہے شباب ختم ہونے کے کچھ بعد جس وقت بوڑھاپا قریب ہو گیا وہ (قلب) مجھ کو لیلی کے بارے میں تکلیف دیتا ہے (اور وصل **لیلی** چاہتا ہے) حالانکہ اس (**لیلی**) کا قرب بہت بعید ہو چکا ہے اور ہمارے درمیان شدائد اور موانع لوٹ آئے ہیں۔ اور (خطاب سے) غیبت کی طرف (التفات کی مثال) جیسے **حتیٰ اذا کنتم فی الفلک وجرین بهم** اور غیبت سے تکلم کی طرف (التفات کی مثال) **والله الذی ارسل الریٰح فتثیر سحابا فسقناه** ہے اور (غیبت سے) خطاب کی طرف (التفات کی مثال) **ملک یوم الدین ایاک نعبد** ہے۔

تشریح: مثال الالتفات من التكلم الى الخطاب الخ. مصنف یہاں سے التفات کی اقسام ستہ میں سے ہر ایک کی مثال پیش کر رہے ہیں۔ التفات کی پہلی قسم التفات من التكلم الى الخطاب کی مثال، آیت کریمہ ومالی لااعبد الذی فطرنی والیه ترجعون ہے وہ اس طرح کہ حبیب نجار نے اپنی قوم کو نصیحت کرتے ہوئے **ومالی لا اعبد** صیغہ تکلم کے ساتھ کہا

ہےاس کا ظاہری تقاضہ تھا کہ آگے بھی صیغہ تکلم کے ساتھ ارجع کہتا لیکن ارجع صیغہ تکلم سے التفات کرتے ہوئے ترجعون صیغہ خطاب کے ساتھ کہا لہٰذا اس میں التفات من التکلم الی الخطاب پایا گیا۔

والی الغیبة الخ. التفات کی دوسرے قسم التفات من التکلم الی الغیبة کی مثال انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو اوّلاً انّا اعطینک صیغہ تکلم سے بیان کیا ہے۔اس کا ظاہری تقاضہ تھا کہ آگے بھی صیغہ تکلم کے ساتھ فصل لنا کہتا لیکن لنا تکلم سے التفات کرتے ہوئے لربک کہا اور رب اسم ظاہر ہے جو غیبت کے حکم میں ہے۔لہٰذا اس میں تکلم سے غیبت کی طرف التفات ہوا۔

ومن الخطاب الی التکلم الخ: التفات کی تیسری قسم التفات من الخطاب الی التکلم کی مثال علقمہ ابن عبدة العجلی شاعر کا قول ہے شعر۔طحابک قلب فی الحسان طروب÷بعید الشباب عصر حان مشیب÷ یکلفنی لیلی وقد شط ولیها÷ وعادعواد بیننا وخطوب.

اس شعر میں شاعر نے اپنے آپ کو صیغہ خطاب ''بک'' سے تعبیر کیا ہے اس کا تقاضاء ظاہری تھا کہ آگے ''یکلفک''صیغہ خطاب کے ساتھ تعبیر کرتا لیکن خطاب سے صیغہ تکلم یکلفنی کی طرف التفات کیا ہے اس لئے اس میں التفات من الخطاب الی التکلم پایا گیا ہے۔

والی الغیبة. التفات کی چوتھی قسم التفات من الخطاب الی الغیبة کی مثال حتیٰ اذا کنتم فی الفلک وجرین بهم ہے وہ اس طرح کہ پہلے خطاب کے ساتھ کنتم کہا ہے اس کا ظاہری تقاضا تھا کہ آگے وجرین بکم خطاب ہی کے ساتھ کہا جاتا،لیکن خطاب سے بهم غائب ضمیر کی طرف التفات کیا ہے اس لئے اس میں التفات من الخطاب الی الغیبة پایا گیا۔

ومن الغیبة الی التکلم الخ. التفات کی پانچویں قسم غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال واللّٰہ الذی ارسل الریح فتثیر سحابا فسقناه ہے وہ اس طرح کہ پہلے لفظ اللّٰہ اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کیا ہے جو غائب کے حکم میں ہے اس کا تقاضا تھا کہ آگے بھی فساقه اللّٰہ غائب کے ساتھ کہا جاتا لیکن فسقناه صیغہ تکلم کہا ہے لہٰذا اس میں غیبت سے تکلم کی طرف التفات ہوا۔

والی الخطاب الخ. التفات کی چھٹی قسم غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال ''مٰلک یوم الدین ایاک نعبد'' ہے وہ اس طرح کہ پہلے مٰلک اسم ظاہر غائب استعمال کیا ہے اور آگے ایاک خطاب کے ساتھ حالانکہ غائب ہی کے ساتھ ایاہ کہنا تھا اسلئے اس میں التفات من الغیبة الی الخطاب پایا گیا۔

ووجهُه اَنَّ الکلامَ اذا نُقِلَ من اسلوبٍ الی اسلوبٍ آخَرَ کان احسنَ تَطْرِیَةً لِنشَاطِ السامعِ واَکْثَرَ اِیقَاظًا للاِصْغَاءِ الیه وقد تُخْتَصُّ مواقعُه بِلَطَائِفَ کما فی الفاتحةِ فِاِنَّ العبدَاذا ذَکَرَالْحقیقَ بالحمدِ عن قلبٍ حاضرٍ یجد من نفسِه مُحَرِّکًا للا قبالِ علیه

وكلما أُجرِيَ عليه صفةٌ من تلكَ الصفاتِ العِظامِ قَوِيَ ذالك المُحَرِّكُ الى ان يؤلَ الامرُ الى خاتِمِها المفيدةِ انّه مالكٌ لِامرٍ كُلِّه في يومِ الجزاءِ فحينئذٍ يُوجِبُ الاقبالَ عليه والخطابَ بتخصيصِه بغايةِ الخُضوعِ والاستعانةِ في المُهِمَّاتِ.

ترجمه: اور اس (التفات کے حسن) کی وجہ یہ ہے کہ کلام جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف نقل کیا جائے گا تو وہ (کلام) اچھا ہوگا جدت کے اعتبار سے سامع کی نشاط کے لئے اور اس (کلام) کی طرف متوجہ کرنے کی وجہ سے زیادہ بیدار کرنے والا ہوگا، اور کبھی اس (التفات) کے مواقع خاص کیے جاتے ہیں چند دوسرے لطائف کے ساتھ (جو اس وجہ عام کے علاوہ ہوتے ہیں) جیسا کہ سورۂ فاتحہ میں اس لئے کہ بندہ جب لائق حمد کو حضور قلب کے ساتھ ذکر کریگا تو وہ اپنے نفس میں اس (مستحق بالحمد) کی طرف متوجہ ہونے کا محرک (اور جذبہ) پائے گا اور جب جب اس (مستحق بالحمد) پر ان بڑی بڑی صفات میں سے ایک ایک صفت جاری کریگا تو وہ محرک قوی ہوگا یہاں تک کہ معاملہ ان (صفات) کے خاتمہ (مالک یوم الدین) تک منتہی ہوجائے گا جو (خاتمہ یعنی مالک یوم الدین) فائدہ دے رہا ہے کہ وہ (مستحق بالحمد) یوم جزا (قیامت کے دن) میں تمام امور کا مالک ہے تو اس وقت (وہ محرک انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے) اس (مستحق بالحمد) پر (بندے کے) متوجہ ہونے کو واجب کریگا اور غایت درجہ خشوع خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کریگا۔

تشریح: ووجهه ان الكلام الخ. وجهه میں ضمیر کا مرجع التفات ہے اور ضمیر سے قبل اور وجہ کے بعد حسن کا لفظ مقدر ہے، اصل عبارت ہے وجہ حسن الالتفات عبارت کا مطلب یہ ہے کہ التفات ایک اچھا طریقہ ہے اور التفات کے حسن کی وجہ یہ ہے کہ التفات میں ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال ہوتا ہے اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال کی وجہ سے کلام میں جدت اور نیا پن پیدا ہوتا ہے اور جدت کا طریقہ اچھا طریقہ ہے لہٰذا التفات بھی اچھا طریقہ ہوا۔ رہا یہ کہ جدت کا طریقہ اچھا طریقہ کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جدت کی وجہ سے سامع کے اندر نشاط پیدا ہوتا ہے۔ تو گویا سامع کے اندر نشاط پیدا ہونے کی وجہ سے جدت بہتر چیز ہے، اور جدت التفات سے حاصل ہے اس لئے التفات بہتر طریقہ ہوگا۔ التفات کے بہتر ہونے کی دوسری وجہ واكثر ايقاظا للاصغاء اليه سے بیان کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ التفات اس کلام کی طرف جس میں التفات ہے توجہ کرنے کے لئے زیادہ تنبیہ کرنے والا ہوتا ہے۔ کیوں کہ التفات میں جدت ہوتی ہے اور ہر جدید شئی لذیذ ہوتی ہے لہٰذا التفات شئ لذیذ ہوگا۔ اور شئ لذیذ کی طرف انسان زیادہ توجہ کرتا ہے۔ التفات کی یہ دونوں وجہیں عام ہیں تمام تر التفات میں پائی جاتی ہیں۔

وقد تختص مواقعه بلطائف مصنف فرماتے ہیں کہ حسن التفات کی دو عام وجہیں بیان کی گئی ہیں التفات کے بعض مواقع پر ان وجوہ عام کے علاوہ بھی لطائف یعنی محاسن اور دقائق پائے جاتے ہیں۔ یعنی ان بعض مواقع میں جن میں

التفات پایا جاتا ہے کبھی لطیفہ سابقہ کے علاوہ دوسرا لطیفہ بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ سورۂ فاتحہ میں جو التفات ہے اس التفات میں ان وجوہ عام کے ساتھ دوسری وجہ اور لطیفہ بھی ہے۔ سورہ فاتحہ میں التفات اس طرح ہے کہ الحمد سے لیکر ملک یوم الدین تک اسم ظاہر استعمال کیا گیا ہے جو غائب کے حکم میں ہے۔ اس کے بعد ایاک نعبد سے خطاب استعمال کیا گیا ہے تو اس میں التفات من الغیبة الی الخطاب ہوا، اس التفات میں مذکور وجوہ عام کے ساتھ دوسری وجہ اور لطیفہ یہ ہے کہ جب بندہ الحمد للہ کہہ کر مستحق بالحمد یعنی اللہ تعالیٰ کا حضور قلب سے ذکر کریگا تو وہ اپنے نفس میں اس مستحق بالحمد کی طرف متوجہ ہونے کا محرک پائے گا اور اس کے بعد جب جب ان بڑے صفات یعنی رب العلمین، الرحمن الرحیم، مالک یوم الدین میں سے ایک ایک صفت کو ذکر کریگا تو وہ محرک اور قوی ہوتا چلا جائے گا اور معاملہ یہاں تک پہونچے گا کہ ان بڑی بڑی صفات میں سے آخری صفت ملک یوم الدین کو ذکر کریگا جو ملک یوم الدین اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ یوم جزاء میں تمام امور کا مالک وہی مستحق بالحمد یعنی اللہ ہے تو اس آخری صفت کے ذکر کرنے کے وقت وہ محرک مستحق بالحمد اللہ کی طرف متوجہ ہونے کو واجب کریگا اور اس بات کو واجب کریگا کہ اہم امور میں نہایت خضوع وخشوع اور استعانت کے ساتھ اللہ کو خطاب کیا جائے چنانچہ وہ نہایت خضوع واستعانت کے ساتھ مستحق بالحمد کو خطاب کرتے ہوئے کہے گا "ایاک نعبد وایاک نستعین" تو غیبت سے خطاب کی طرف التفات میں یہ لطیفہ اور وجہ ہے جو اس مقام کے ساتھ خاص ہے۔

ومِنْ خِلافِ الْمُقْتَضیٰ تَلَقِّیُ المخاطبِ بغیرِ مایَتَرَقَّبُهُ بحملِ کلامِه علی خلافِ مرادِه تنبیهًا علی اَنَّه هو الاَوْلیٰ بالقصدِ کقولِ القَبَعْثَرِیُّ للحَجَّاجِ وقد قال له مُتَوَعِّدًا لَاَحْمِلَنَّکَ علی الادهمِ مثل الامیرِ یَحْمِلُ علی الادهمِ وَالْاَشْهَبِ ای من کان مثلُ الامیرِ فی السلطان وبَسْطَةِ الْیَدِ فجَدِیْرٌ بان یُصْفِدُ لاان یَصْفِدَ.

ترجمہ: اور خلاف مقتضیٰ ظاہر میں سے مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے علاوہ اس کے جس کا مخاطب انتظار کرتا ہے اس کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرنے کے سبب سے تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ (غیر) ہی مراد لینے کے زیادہ لائق ہے جیسے قبعثری کا قول حجاج سے اس حال میں کہ حجاج نے اس کو دھمکی دیتے ہوئے کہا لاحملنک علی الادھم (میں تم کو ضرور بالضرور بیڑی پر سوار کروں گا (قبعثری کا قول حجاج سے) امیر جیسا آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے یعنی جو شخص غلبہ اور سخاوت میں امیر کے مثل ہو تو اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ عطاء کرے نہ کہ قید کرے۔

تشریح: اس سے اوپر جو بحث تھی وہ مسند الیہ میں خلاف مقتضیٰ ظاہر کلام لانے کی بحث تھی اور جب خلاف مقتضیٰ ظاہر کلام لانے کی بحث چھڑ چکی ہے تو مسند الیہ کے علاوہ میں خلاف مقتضیٰ ظاہر کلام لانے کی چند صورتیں پیش فرمارہے ہیں۔ چنانچہ مسند الیہ کے علاوہ میں خلاف مقتضیٰ ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف دوسری مراد پر محمول کر کے پیش کرے۔ یعنی مخاطب نے متکلم کے سامنے ایک خاص کلام پیش کیا تھا تو مقتضیٰ ظاہر تو یہی تھا کہ متکلم مخاطب کی مراد کے

مطابق کلام پیش کرتا لیکن متکلم اس کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف دوسری مراد پر محمول کرتا ہے اور اس کی امید کے خلاف کلام پیش کرتا ہے امید کے خلاف کلام پیش کر کے متکلم، مخاطب کو آگاہ کرنا چاہتا ہے کہ اے مخاطب تیری امید کے خلاف جو کلام اور بات میں نے کہی ہے اسی چیز کا تمہارے لیئے ارادہ کرنا اولیٰ اور زیادہ بہتر ہے نہ کہ اس چیز کا جسکا تو نے ارادہ کیا ہے۔ جیسے کہ حجاج بن یوسف نے قبعثری نامی شخص کو ایک موقع سے دھمکی دیتے ہوئے کہا تھا **لاحملنک علی الادھم** میں تم کو ضرور بالضرور بیڑی میں جکڑوں گا۔ تو قبعثری نے کہا **مثل الامیر یحمل علی الادھم والا شھب** بادشاہ جیسے لوگ ادہم اور اشہب گھوڑے پر سوار کرتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے حجاج نے قبعثری سے ایک خاص کلام **لاحملنک علی الادھم** کہا اور ادھم سے مراد بیڑی لیا ہے، لیکن قبعثری متکلم نے خلاف مقتضیٰ ظاہر۔ حجاج مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف دوسری مراد پر محمول کیا ہے یعنی قبعثری نے ادہم سے مراد سفید گھوڑے لیا ہے جو مخاطب حجاج کی مراد کے خلاف ہے اور مخاطب حجاج کی امید کے خلاف جو کلام پیش کرتے ہوئے **مثل الا میر یحمل علی الادھم والا شھب** کہا گیا ہے اس خلاف امید کلام پیش کرنے سے متکلم کی غرض حجاج بن یوسف مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ جو شخص غلبہ میں اور سخاوت میں امیر کے مثل ہو تو اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ لوگوں کو عطاء کرے نہ کہ قید کرے۔ جس قید کا وہ ارادہ کر رہا ہے

اَوِ السائلِ بغیرِ مایَتَطَلَّبُ بتنزیلِ سوالِہ منزلۃَ غیرہ تنبیھاً علی اَنَّہ الا َوْلیٰ بحالِہ او المُھِمُّ لہ کقولِہ تعالیٰ یسئلونک عن الاَھِلَّۃِ قل ھی مواقیتُ للناس والحج ویسئلونک ماذا یُنفِقُوْنَ قُلْ مَااَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ فللوالدینِ والاقربینَ والیتمیٰ والمسٰکینَ وابن السبیل.

ترجمہ: یا سائل کے سامنے اس کے علاوہ کو پیش کرے جس کو وہ طلب کرتا ہے اس کے سوال کو اس کے غیر کے درجہ میں اتار کر تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ یہ ہی (غیر سوال) اس کی حالت کے زیادہ مناسب ہے یا اس کے لئے ضروری ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وہ لوگ آپ سے چاند کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے وہ لوگوں اور حج کے لئے وقت ہے۔ اور وہ لوگ آپ سے سوال کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ تم مال خرچ کرو تو وہ والدین، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کے لئے ہے۔

تشریح: غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضیٰ ظاہر کی دوسری صورت یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو ایسا جواب پیش کیا جائے جو اس کی طلب کے علاوہ ہو، اس کے سوال کو اس سوال کے علاوہ دوسرے سوال کے درجہ میں اتارتے ہوئے یعنی سائل نے ایک سوال کیا تو اس کا ظاہری تقاضا یہ تھا کہ اسی سوال کے مطابق جواب دیا جاتا لیکن اس کے سوال کو اس کے علاوہ دوسرے سوال کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے یعنی اس سوال کی جگہ دوسرا سوال فرض کر لیا جاتا ہے اور خلاف مقتضیٰ ظاہر اسی دوسرے سوال کے مطابق اس کے سامنے جواب پیش کیا جاتا ہے جو جواب سائل کے مطلوبہ جواب کے علاوہ ہوتا ہے۔ اس کے سوال کی جگہ دوسرا سوال مان کر اس کے مطلوبہ جواب کے علاوہ دوسرا جواب دینا۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ متکلم سائل کو تنبیہ کرنا چاہتا ہے کہ اس کے سوال کے علاوہ

جو دوسرا سوال فرض کیا گیا ہے وہی سوال اس سائل کے حال کے زیادہ لائق۔ یا ضروری ہے۔

لائق کی مثال **یسئلونک عن الاھلة** صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ یارسول اللہ چاند کی روشنی شروع میں کم رہتی ہے پھر آہستہ آہستہ زیادہ ہو جاتی ہے تو اختلافِ قمر، روشنی میں کمی زیادتی کے ساتھ کس سبب سے ہوتا ہے۔ تو سوال اختلاف کے سبب کا ہوا۔ متکلم یعنی اللہ نے اس کے اس سوال کو دوسرے سوال کے درجہ میں اتارا یعنی دوسرا سوال فرض کیا کہ چاند کے اختلاف کے فوائد کیا ہیں، اور اسی سوال مفروض کے مطابق جواب دیا **قل ھی مواقیت للناس و الحج** کہ چاند کے اختلاف کے فوائد یہ ہیں کہ وہ لوگوں کے لئے اور حج کے کے لئے اوقات ہے یعنی چاند اس اختلاف کے اعتبار سے علامت ہے اس کے ذریعہ لوگ کھیتی، تجارت، قرض، روزہ، مدت حمل، عدت وغیرہ کا وقت مقرر کرتے ہیں اسی طرح چاند اختلاف کے اعتبار سے حج کے لئے علامت ہے اس کے ذریعہ حج کا وقت جانا جاتا ہے۔ یہ جواب پیش کر کے متکلم سائل کو اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتا ہے کہ سائل کی حالت کے زیادہ لائق یہی سوال ہے جو فرض کیا گیا ہے یعنی اختلاف کے فوائد کیا ہیں۔

سائل کا سوال اس کی حالت کے مناسب نہیں ہے کیونکہ سائل کا سوال علم ہیئت سے تعلق رکھتا ہے جس پر یہ لوگ آسانی سے مطلع نہیں ہو سکتے ہیں۔

یہ مثال اس بات کی تھی کہ وہ دوسرا سوال سائل کی حالت کے زیادہ لائق ہے اب آگے دوسری مثال اس بات کی دی جارہی ہے کہ یہی دوسرا سوال سائل کے لئے اہم تھا وہ مثال یہ ہے **یسئلونک ماذا ینفقون قل ماانفقتم من خیر فللوالدین والاقربین والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل** صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ ہم کیا چیز خرچ کریں یعنی کس مقدار میں خرچ کریں یا کس جنس سے یا مقدار اور جنس دونوں کے بارے میں سوال تھا متکلم یعنی اللہ نے سائل کے اس سوال کو دوسرے سوال کے درجہ میں اتارا کہ ہم کہاں خرچ کریں خرچ کے مصارف کیا ہیں، اور اسی دوسرے سوال کے مطابق جواب دیا جو اس کے مطلوبہ جواب کے علاوہ ہے کہ صدقات نافلہ کو خرچ کرنے کی جگہیں والدین، رشتہ دار، یتامیٰ، مساکین اور مسافرین ہیں اس جواب سے متکلم نے سائل کو اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ تمہارے لئے یہ دوسرا سوال جو فرض کیا گیا ہے اور اس کے مطابق جواب دیا گیا ہے ضروری اور اہم ہے نہ کہ وہ سوال جو تم نے کیا ہے کیوں کہ اصل تو ضروری، مصارف کا معلوم ہونا ہے غیر مصرف میں اگر صدقات خرچ کیے گئے تو ادا نہیں ہوں گے چاہے تم کم خرچ کرو یا زیادہ۔

ومنه التعبيرُ عن المستقبلِ بلفظِ الماضی تنبيهاً علی تَحَقُّقِ وقوعِه نحو ويومَ يُنْفَخُ فی الصورِ فَصَعِقَ من فی السمٰوٰتِ والارضِ ومثلُه اِنَّ الدينَ لَوَاقِعٌ. وذالک يومٌ مجموعٌ له الناسُ ومنه القلبُ نحو عَرَضْتُ الناقةَ علی الحوضِ.

ترجمہ: اور اسی (خلاف مقتضیٰ ظاہر) سے (معنی) مستقبل کو ماضی کے لفظ سے بیان کرنا ہے، اس کے وقوع کے یقینی ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے، اور جس دن صور پھونکا جائے گا تو آسمان وزمین والوں کے ہوش اڑ جائیں گے، اور اسی کے مثل ہے ''**وان الدین لواقع**'' اور ''**وذالک الخ**'' اور وہ ایسا دن ہے جس میں

لوگوں کو جمع کیا جائے گا اور اسی (خلاف مقتضیٰ ظاہر) سے قلب ہے، جیسے میں نے ناقہ کو حوض پر پیش کیا۔

تشریح: غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضیٰ ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ معنیٰ مستقبل کو لفظ ماضی سے بیان کیا جائے، یعنی ایک ایسی چیز ہے جسکا وقوع مستقبل میں ہوگا، اس کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا کہ اس کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا جاتا لیکن خلاف مقتضیٰ ظاہر اس کو لفظ ماضی کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے جیسے **ویوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السمٰوت والارض** اس آیت میں قیامت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جس دن صور پھونکا جائے گا اس دن زمین وآسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے اور قیامت مستقبل میں برپا ہوگی لہٰذا ہوش اڑنا بھی مستقبل میں ہوگا اس کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا کہ **یصعق الخ** فعل مضارع کے ساتھ کہا جاتا لیکن خلاف مقتضیٰ ظاہر **فصعق** لفظ ماضی کے ساتھ بیان کیا ہے۔

تنبیها علی تحقق وقوعه الخ. فرمارہے ہیں کہ خلاف مقتضیٰ ظاہر معنیٰ مستقبل کو لفظ ماضی سے بیان کرنے کی غرض اس معنیٰ مستقبل کے وقوع کے تحقیقی اور یقینی ہونے پر تنبیہ کرنا ہے، یعنی معنیٰ مستقبل کا وقوع یقینی اور تحقیقی ہے یہ بتلانے کے لئے معنیٰ مستقبل کو لفظ ماضی سے بیان کیا جاتا ہے، کیوں کہ ماضی گذری ہوئی چیز کو کہتے ہیں اور گذری ہوئی چیز یقینی ہوتی ہے، جیسا کہ مثال مذکور میں ہوش اڑنے کو یقینی اور تحقیقی بتلانے کے لئے، **صعق** ماضی کا لفظ لایا گیا ہے، برخلاف اس کے کہ اگر مستقبل کے صیغہ سے بیان کیا جاتا تو اس کا وقوع، تحقیقی اور یقینی نہیں ہوتا۔

ومثله وان الدین لواقع. اور اسی کے مثل **ان الدین لواقع** ہے یعنی معنیٰ مستقبل کو صیغۂ استقبال کے علاوہ سے بیان کرنے میں **یوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السمٰوت والاض** کے مثل **وان الدین لواقع** ہے کیوں کہ اس آیت میں دین (یعنی قیامت کے دن جزاء) کے وقوع کو **یقع** استقبال کے ساتھ بیان کرنا چاہئے تھا کیوں کہ ''دین'' یعنی قیامت کے دن جزاء۔ مستقبل میں ہوگا لیکن خلاف مقتضیٰ ظاہر اسکو غیر استقبال **لواقع** صیغہ اسم فاعل سے بیان کیا ہے اور اس کے علاوہ **ذالک یوم مجموع له الناس** ہے یعنی **وان الدین لواقع** کے علاوہ۔ معنیٰ مستقبل کو غیر مستقبل لفظ کے ساتھ بیان کرنے کی مثال **ذالک یوم مجموع له الناس** ہے وہ اس طرح کہ قیامت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ایسا دن ہوگا جس میں لوگوں کو جمع کیا جائے گا اس آیت میں لوگوں کا جمع کیا جانا معنیٰ مستقبل ہے کیوں کہ جمع کیا جانا قیامت میں ہوگا جو مستقبل میں ہوگی۔ اس کا ظاہری تقاضا یہ تھا کہ یوم یجمع له الناس صیغہ استقبال کے ساتھ کہا جاتا لیکن خلاف مقتضیٰ ظاہر مجموع صیغہ اسم مفعول کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جو صیغہ استقبال کے علاوہ ہے۔ الغرض کبھی معنیٰ مستقبل کو اسم فاعل کے ساتھ اور کبھی اسم مفعول کے ساتھ بھی بیان کردیا جاتا ہے اور ان دونوں سے بیان کرنے کا مقصد بھی وہی ہوتا ہے جو ماضی سے بیان کرنے کا ہوتا ہے یعنی معنیٰ مستقبل کے وقوع کو یقینی اور تحقیقی بتلانے کے لئے۔

ومنه القلب. غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضیٰ ظاہر کی ایک صورت قلب ہے یعنی کلام کے پہلے جز کو بعد والے جز کی جگہ اور بعد والے کو پہلے کی جگہ رکھنا جیسے اصل کلام ہے **عرضت الحوض علی الناقة** میں نے حوض کو ناقہ پر پیش کیا۔ کیوں کہ معروض علیہ کے لئے ذی شعور ہونا ضروری ہے اور حوض و ناقہ میں ذی شعور ناقہ ہے اس لئے اس کو معروض علیہ بنایا گیا ہے۔

اس کلام میں قلب کرتے ہوئے خلاف مقتضیٰ ظاہر حوض کی جگہ ناقہ اور ناقہ کی جگہ حوض رکھ دیا گیا اور کہا "عرضت الناقة على الحوض"۔

وقَبِلَه السکاکِیُ مطلقا ورَدَّغیرُه مطلقا وَالْحَقُّ اَنَّه ان تَضَمَّنَ اعتبار اًلطیفاً قُبِلَ کقولِه شعر وَمَهْمَهٍ مَغْبَرَةٍ اَرْجَاءُه ÷ کَاَنَّ لونَ اَرْضِه سماؤُه. ای لونها وَاِلاَّ رُدَّ کقولِه ع کَمَاطَیَّنْتَ بالْفَدْنِ السَّیَاعَا.

ترجمہ: اور علامہ سکاکی نے اس (قلب) کو مطلقاً قبول کیا ہے اور اس (علامہ سکاکی) کے علاوہ نے مطلقاً رد کیا ہے اور حق یہ ہے کہ اگر (قلب) اعتبار لطیف کو متضمن (اور شامل) ہو تو قبول کیا جائیگا جیسے اس کا قول شعر بہت سے چٹیل میدان ایسے ہیں جن کے اطراف وجوانب غبار آلود ہیں گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے آسمان کی طرح ہے یعنی آسمان کے رنگ کی طرح ہے ورنہ رد کر دیا جائے گا جیسے اس کا قول مصرعہ جیسے تو نے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو۔

تشریح: **وقبله السکاکی مطلقا**. قلب کو علامہ سکاکی نے مطلقاً قبول کیا ہے، مطلقاً قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قلب چاہے اعتبار لطیف اور نکتہ کو متضمن ہو یا متضمن نہ ہو بہر حال قلب مقبول ہے، مطلق مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قلب کی وجہ سے کلام میں ملاحت پیدا ہو جاتی ہے۔

وردغیرہ مطلقا۔ اور علامہ کے علاوہ دوسرے لوگوں نے قلب کو مطلقاً رد کر دیا ہے کیونکہ قلب عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہے۔

والحق انه الخ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ حق بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر قلب، ملاحت (جو قلب سے پیدا ہوتی ہے) کے علاوہ کسی اعتبار لطیف کو متضمن ہو یعنی اس قلب میں کوئی نکتہ ہو تو یہ قلب قبول ہے جیسے روبہ ابن العجاج شاعر کا قول۔ **شعر ومهمة مغبرة ارجاؤه ÷ کَاَنَّ لون ارضه سماؤه** ۔ ترجمہ: بہت سے ایسے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف وجوانب غبار آلود ہیں گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے آسمان کی طرح ہے، یعنی آسمان کے رنگ کی طرح ہے اس شعر کے آخری مصرعہ میں قلب ہے، وہ اس طرح کہ اصل عبارت ہے "**کان لون سمائه لغبرتها لون ارضه**" شعر کے آخری مصرع میں **سمائه** کی جگہ **ارضه** اور **ارضه** کی جگہ **سمائه**، کو رکھ دیا گیا ہے۔ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ بہت سے چٹیل میدان ایسے ہیں جن کے اطراف وجوانب غبار آلود ہیں گویا اس کے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کی طرح ہے، لیکن شاعر نے قلب کر دیا اور کہا کہ گویا اس کی زمین کا رنگ اس کے آسمان کے رنگ کی طرح ہے، یہ قلب مقبول ہے کیونکہ یہ قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہے وہ اعتبار لطیف یہ ہے کہ اس کے آسمان کا رنگ غبار آلود ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہے کہ اس کے ساتھ زمین کے رنگ کو تشبیہ دی جائے گرچہ اصل یہ ہے کہ آسمان کے رنگ کو زمین کے رنگ کے ساتھ تشبیہ دی جائے، یعنی اس قلب میں آسمان کے رنگ میں مبالغہ ہے۔ تو یہ قلب اعتبار لطیف یعنی مبالغہ کو

متضمن ہونے کی وجہ سے مقبول ہے۔

والارد۔ ورنہ مردود ہے، یعنی قلب اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہوتو ایسا قلب مردود ہے جیسے قطامی کا قول۔
شعر فلماان جری سَمِنٌ علیھا ÷ کما طینت بالفدن السیاعا. ترجمہ: جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے کہ تونے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو، اس شعر میں اَن زائدہ ہے شاعر کی غرض یہ ہے کہ اونٹنی پر موٹا پا چڑھنے کی وجہ سے اونٹنی اس مکان کی طرح ہوگئی ہے جس کو گارے سے لیپ دیا گیا ہو، شاعر نے دوسرے مصرعہ میں قلب کردیا اور کہا ناقہ پر موٹائی ظاہر ہوئی جیسے کہ گارے کو مکان سے لیپ دیا گیا ہو۔ یہ قلب چونکہ کسی اعتبارِ لطیف کو متضمن نہیں ہے، اس لئے مردود ہے۔

احوال المسند:

امـا تـرکـہ فَلِـمَـا مَرَّ کقولہ ع فَاِنّی وَقَیَّارٌ بھاالغَرِیبُ. وکقولہ شعر نحن بما عند ناوانتَ بـمـا ÷ عـندکَ راضٍ والرایُ مختلفٌ وقولِک زیدٌ منطلقٌ وعمرٌو وقولِک خرجتُ فـاذا زیـدٌ وقـولِہ ع اِنَّ مَحَلًّاواِنَّ مُرتَحِلًا. ای اِنَّ لنا فی الدینا ولنا عنھا وقولِہ تعالیٰ قل لوانتم تَملِکُوْن خزائنَ رحمةِ ربی وقولِہ تعالیٰ فصبرٌ جمیلٌ یَحتمل الامرین ای اَجْمَلُ بی اوفَاَمرِی.

مسند کے احوال

ترجمہ: بہر حال اس (مسند) کو چھوڑنا تو ان ہی وجہوں سے ہوتا ہے جو (حذف مسند الیہ میں) گذر چکیں جیسے اس کا قول مصرعہ کیونکہ میں اور قیار اس (مدینہ) میں غریب الوطن ہوں اور جیسے اس کا قول شعر ہم اس چیز سے (راضی ہیں) جو ہمارے پاس ہے اور تم اس چیز سے راضی ہو جو تمارے پاس ہے اور رائے (ہر شخص کی) مختلف ہے اور (جیسے) تیرا قول زید منطلق وعمرو اور (جیسے) تیرا قول خرجت فاذا زید اور (جیسے) اس کا قول مصرعہ ان محلا وان مرتحلا یعنی بلاشبہ ہمارے لئے دینا میں حلول کرنا ہے اور ہمارے لئے دینا سے کوچ کرنا ہے، اور (جیسے) اللہ تعالیٰ کا قول آپ کہہ دیجئے اگر تم لوگ میرے رب کی رحمت کے خزانوں کا مالک ہو اور (جیسے) اللہ تعالیٰ کا قول فصبر جمیل دو امروں کا احتمال رکھتا ہے یعنی اجمل بی یا فامری۔

تشریح: یہاں سے مسند کے وہ احوال بیان کیے جائیں گے جو مسند کو مسند ہونے کی حیثیت سے پیش آتے ہیں اور ان احوال کی

رعایت سے کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہوجاتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو عبارت میں نہیں لایا جاتا ہے بلکہ چھوڑ دیا جاتا ہے، فرماتے ہیں کہ مسند کو چھوڑنے کی وہی وجوہات ونکات ہیں جو مسندالیہ کے حذف کرنے کے ہیں، یعنی احتراز عن العبث، دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی دلیل کی طرف عدول کا خیال ڈالنا اور وزن وغیرہ کی رعایت اور مقام کا تنگ ہونا وغیرہ۔ جیسے ضابی بن حارث کا قول شعر ومن یک امسیٰ بالمدینۃ رحلہ ÷ فانی وقیار بھا لغریب. ترجمہ: جس شخص کا ٹھکانہ مدینہ میں ہوگیا (تو ہوا کرے) کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن ہوں، قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے شاعر نے حسرت کا اظہار کیا ہے کہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن ہوں یہاں میرا ٹھکانہ نہیں ہے۔ اس شعر میں فانیؔ کی یاء مسندالیہ اول ہے اور لغریب اس کا مسند ہے، اور قیار دوسرا مسندالیہ ہے جسکا مسند عبارت میں متروک ہے اور وہ غریب ہے اس مسند کو ترک کرنے کی وجہ اختصار، احتراز عن العبث مع ضیق المقام اور محافظت وزن ہے، اور جیسے قیس بن ظلیم کا قول شعر۔ نحن بما عند نا وانت بما. عندک راض والرای مختلف. اس شعر میں نحن مسندالیہ اول کا مسند راضون متروک ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے نحن بما عندنا راضون الخ ان دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ مثال اول میں مسندالیہ ثانی اور دوسری مثال میں مسندالیہ اول کا مسند متروک ہے۔ اور جیسے تیرا قول زید منطلق وعمرو، اس میں عمرو مسندالیہ ثانی کا مسند منطلق متروک ہے تقدیری عبارت ہے زید منطلق وعمرو منطلق۔ مثال اول اور ثالث دونوں میں مسندالیہ ثانی کا مسند متروک ہے البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں ترک کی وجہ احتراز عن العبث مع ضیق المقام جبکہ تیسری مثال میں صرف احتراز عن العبث ہے۔ ضیق مقام نہیں ہے، اور جیسے تیرا قول خرجت فاذا زید اس میں زید مسندالیہ کا مسند، موجودٌ یا حاضرٌ یا واقفٌ وغیرہ متروک ہے، ترک مسند کی وجہ احتراز عن العبث کے ساتھ استعمال کی اتباع بھی ہے، استعمال میں یہ بات ہے کہ اذا مفاجاۃ مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا اس دلالت کی وجہ سے مسند کو حذف کر دیا جاتا ہے یہاں استعمال کی اتباع اس طرح ہے کہ یہاں بھی اذا مفاجاۃ کے بعد مسند کو حذف کر دیا گیا ہے، اور جیسے ان محلا وان مرتحلا اس مصرعہ میں لنا مسند کو ترک کر دیا ہے اصل عبارت ہے ان لنا فی الدینا حلولا وان لنا عنھا الی الاخرۃ ارتحالا یہاں مسند کے ترک کی وجہ اختصار، دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف رجوع کا خیال ڈالنا ضیق مقام وغیرہ ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول۔ قل لو انتم تملکون خزائن رحمۃ ربی اس میں انتم مسندالیہ کا مسند تملکون متروک ہے تقدیری عبارت ہے قل لو تملکون تملکون الخ احتراز عن العبث کی وجہ سے پہلے مسند تملکون فعل کو حذف کر دیا اور جب فعل حذف کر دیا تو ضمیر متصل کو جو تملکون میں تھی ضمیر منفصل سے بدل دیا اور انتم کہا جو صرف مسندالیہ ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فصبر جمیل موصوف صفت سے مل کر مسندالیہ ہے اور اجمل بی مسند متروک ہے عبارت بنے گی فصبر جمیل اجمل بی یا تقدیری عبارت بنے فامری صبر جمیل اس صورت میں مسندالیہ متروک ہوگا الغرض فصبر جمیل دو امروں کا احتمال رکھتا ہے اجمل بی کا اور فامری کا۔

ولابُدَّ من قرینۃٍ کَوُ قُوْعِ الکلامِ جوابًا لِسُوالٍ مُحَقَّقٍ نحو ولئن سألتھم من خلَقَ

السمٰوتِ والارضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ اومقدرٍ نحوع لِيُبْكَ يزيدُضارعٌ لخصومةٍ. وفضلُه على خلافِه بتكررِ الا سنادِ اجمالاً ثم تفصيلاً وبِوُقوع نحو يزيد غيرَ فُضْلَةٍ وبكونِ معرفةِ الفاعلِ كحصول نعمةٍ غيرمُتَرَقَّبَةٍ لِاَنَّ اولَ الكلام غيرمُطْمِعٍ فی ذکرہ.

ترجمہ: اور قرینہ کا ہونا ضروری ہے جیسے کلام کا سوال محقق کا جواب بن کر واقع ہونا جیسے اور اگر آپ ان لوگوں سے پوچھیں آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو وہ لوگ کہیں گے، اللہ نے یا (سوال) مقدر کا (جواب بنکر واقع ہو) جیسے مصرعہ چاہئے کہ یزید کو رویا جائے، خصومت کے وقت ذلیل آدمی (روئے گا) اور اس کی فضیلت اس کے خلاف پر اسناد کے تکرار کی وجہ سے ہے اجمالاً پھر تفصیلاً اور یزید جیسے کے غیر فضلہ واقع ہونے کی وجہ سے اور نعمت غیر مترقبہ کے حصول کی طرح فاعل کی معرفت ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ کلام کا اول حصہ اس (فاعل) کے ذکر کے سلسلہ میں امید دلانے والا نہیں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کو حذف کرنے کیوقت ایسے قرینے کا ہونا ضروری ہے جو یہ بتلائے کہ یہاں مسند محذوف ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے کسی کلام کا سوال محقق کا جواب بننا، یہ قرینہ ہوتا ہے اس بات پر کہ اس جوابی کلام میں مسند محذوف ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول۔ لئن سألتهم من خلق السمٰوت والارض یہ آیت کریمہ سوال محقق ہے۔ سوال محقق اس لئے ہے کہ یہ سوال حقیقت میں اور لفظوں میں ہے مقدر نہیں ہے اس سوال کا جواب اللہ پاک نے خود ہی ان کی طرف سے پیش کیا اور کہا ليقولن الله۔ کہ وہ اس سوال کے جواب میں کہیں گے اللہ نے یعنی اللہ نے ان کو پیدا کیا۔ دیکھئے! لفظ الله، مسند الیہ ہے اور اس کا مسند خلق محذوف ہے، اصل عبارت ہے "خلقهن الله" مسند کے محذوف ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ یہ یعنی خلقهن الله میں لفظ الله۔ من خلق السمٰوت والارض سوال محقق، کے جواب میں واقع ہوا ہے۔ قرینہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ کلام کسی سوال مقدر کا جواب بنے۔ جیسے ضرار بن نہشل نے اپنے بھائی یزید ابن نہشل کے مرثیہ میں کہا ہے۔ مصرعہ" ليبك يزيد ضارع لخصومة "اس میں جب ليبك يزيد کہا گیا تو سوال ہوا، "من يبكيه" کون اس کو روئے گا، یہ سوال عبارت میں مذکور نہیں ہے، بلکہ مقدر ہے، اس سوال مقدر کا جواب دیا، ضارع لخصومة۔ خصومت کے وقت ذلیل آدمی، تو اس عبارت کا سوال مقدر کا جواب بننا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ اس کلام میں مسند یعنی يبكيه فعل مقدر ہے، اصل عبارت بنے گی يبكيه ضارع لخصومة۔ کہ یزید کو روئے گا، مصیبت اور خصومت کے وقت ذلیل آدمی، کیونکہ یزید ذلیلوں کے لئے ملجا اور مددگار تھا،

وفضله على خلافه. یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ مصرعہ مذکورہ ليبك يزيد میں فعل يبك کو مجہول اور یزید کو اس کا نائب فاعل بنایا ہے، جس کی وجہ سے سوال ہوا کہ من يبكيه ان کو کون روئے گا اور جواب میں ضارع کہا جس کا مسند محذوف ہے، اگر فعل مذکور کو مجہول نہ پڑھ کر فعل معروف پڑھا جائے اور یزید کو مفعول اور ضارع کو فاعل بنا دیا جائے تو نہ سوال مقدر ہوگا اور نہ اس کے جواب یعنی ضارع میں مسند محذوف ہوگا، اور جس صورت میں حذف نہ ماننا پڑے وہ بہتر ہے اس صورت سے جس میں محذوف ماننا پڑے، لہٰذا معروف پڑھنا بہتر تھا پھر مجہول کیوں پڑھا گیا؟ مصنف نے،

فضله علی خلافه ۔ سے اس سوال کا جواب دیا ہے، فضله میں ہ ضمیر سے مراد مجہول پڑھنا ہے اور خلافه میں معروف پڑھنا، جواب کا حاصل یہ ہے کہ فعل مذکور کو مجہول پڑھنا تین وجہوں سے افضل ہے معروف پڑھنے کے مقابلہ میں، افضل ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں تکرار اسناد ہے جبکہ معروف کی صورت میں تکرار اسناد نہیں ہے، اور تکرار اسناد۔ تقویت کا فائدہ دیتا ہے، اور جس میں تقویت ہو وہ بہتر ہے اس کی بہ نسبت جس میں تقویت کا فائدہ حاصل نہ ہو، لہٰذا مجہول پڑھنا بہتر ہوا معروف پڑھنے کے مقابلہ میں، اب رہی یہ بات کہ مجہول کی صورت میں تکرار اسناد کیسے ہے تو اس کا جواب دیا ہے کہ مجہول کی صورت میں تفصیل بعد الاجمال ہے، اس لئے تکرار اسناد ہے یعنی ایک اجمال والی اسناد اور دوسری تفصیل والی اسناد۔ اجمالاً تو اس طرح ہے کہ جب کہا گیا "لیبک یزید" چاہئے کہ یزید کو رویا جائے، تو جان لیا گیا کہ رونے والا کوئی ضرور ہے، تو اس طرح لیبک کی اسناد فاعل کی طرف اجمالاً ہے، اور تفصیلا اس طرح ہے کہ اس سوال مقدر کے جواب میں جب یبکیه ضارع لخصومة کہا جائے گا تو یبکی کی اسناد فاعل صریحی ضارعٌ کی طرف ہوگئی اور فاعل صریحی کی طرف اسناد تفصیلا اسناد ہے۔

الغرض تفصیل بعد الاجمال کی وجہ سے تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے مفید تقوی ہے اور مفید تقوی کلام بہتر ہوتا ہے لہٰذا مجہول جو مفید تقوی ہے بہتر اور افضل ہوا معروف کے بالمقابل جو مفید تقوی نہیں ہے۔

وبوقوع نحو یزید غیر فضلة یہاں سے دوسری وجہ فضیلت کو بیان کیا ہے، وہ یہ کہ معروف کی صورت میں یزید مفعول ہوگا اور مفعول کلام میں فضلہ ہوتا ہے، اور اگر مجہول پڑھا جائے تو یزید نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہوگا جو غیر فضلہ ہوتا ہے اور غیر فضلہ بہر حال فضلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے۔

وبکون معرفة الفاعل یہاں سے تیسری وجہ فضیلت کو بیان کیا ہے وہ یہ کہ مجہول کی صورت میں "لیبک یزید" کلامِ تام ہوگا یعنی یزید پر بات مکمل ہو جائے گی اور یبک کے فاعل کا انتظار نہیں ہوگا اب جبکہ ضارع فاعل کو ذکر کیا جائے گا تو فاعل کا حصول، نعمت غیر مترقبہ کے حصول کی طرح ہوگا اور معروف کی صورت میں لیبک یزیدا پڑھنے کے بعد فاعل کا انتظار رہے گا کیونکہ معروف کی صورت میں فاعل کا ذکر ضروری ہے۔ اور جب ضارع کہا جائے گا تو فاعل کا حصول، نعمت مترقبہ کے حصول کی طرح ہوگا۔ اور نعمت غیر مترقبہ کے حصول کی طرح فاعل کا حصول بہتر ہے نعمت مترقبہ کے حصول کے مقابلہ میں۔ لہٰذا مجہول پڑھنا بہتر اور افضل ہوا۔

وَاَمَّا ذِكْرُه فلِمَا مَرَّ او اَنْ يَتَعَيَّنَ كونُه اسماً او فعلاً وَ اَمَّا اِفْرَادُه فلِكونِه غيرَ سَبَبِيٍ مع عدمِ افادةِ تَقَوّي الْحكم والمرادُ بالسببي نحو زيد ابوه منطلقٌ.

ترجمه: اور بہر حال اس (مسند) کو ذکر کرنا تو انہی نکات کی وجہ سے ہوتا ہے جو (ذکر مسند الیہ) میں گذر گئے یا اس وجہ سے کہ متعین ہو جائے اس کا اسم یا فعل ہونا اور بہر حال اس کو مفرد لانا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ تقوی حکم کا فائدہ نہ دینے کے ساتھ غیر سببی ہے۔ اور مراد (مسند) سببی سے زید ابوه منطلق جیسی عبارت ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کو ذکر کرنے کے بعض نکات تو وہ ہیں جو ذکر مسند الیہ میں گذر گئے یا مسند کو ذکر اس لئے کیا

جاتا ہے تاکہ مسند کا اسم ہونا یا فعل ہونا متعین ہو جائے، اگر مسند کو ذکر نہیں کیا جائے گا تو اس مسند میں ابہام رہے گا کہ مسند اسم ہے یا فعل، مسند کو اسم ذکر کرنے سے ثبوت کا فائدہ حاصل ہوگا جیسے "زید عالمٌ" اور مسند کو فعل ذکر کرنے سے تجدد و حدوث کا فائدہ ہوگا جیسے زید عَلِم.

واما افراده مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو مفرد لایا جاتا ہے یعنی جملہ نہیں لایا جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ مسند کو مفرد کیوں لایا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مسند سببی نہیں ہے اور ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ مسند حکم کے تقوی کا فائدہ نہیں دے رہا ہے، یعنی جب مسند سببی اور مفید تقوی حکم ہو تو ان دونوں صورتوں میں مسند کو جملہ لانا ضروری ہوتا ہے اور جب یہ دونوں نہ ہوں تو مسند کو مفرد لانا ضروری ہوگا گویا کہ مسند کو مفرد اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند سببی نہ ہو اور تقویت حکم کا فائدہ بھی نہ دے رہا ہو۔

والمراد بالسببی الخ مسند سببی وہ جملہ کہلاتا ہے جو مبتدا کی خبر واقع ہو اور اس میں ایسی ضمیر ہو جو مسند الیہ نہ ہو جیسے زید ابوه منطلق اس میں زید مبتدا اور مسند الیہ ہے ابوه منطلق مسند سببی ہے کیونکہ ابوه منطلق ایسا جملہ ہے جو مبتدا کی خبر واقع ہے اور اس میں ایسی ضمیر ہے جو مسند الیہ نہیں ہے تو گویا کہ مسند سببی سے مراد زید ابوه منطلق جیسی ترکیب والی عبارت ہے، یعنی جو مبتدا کی خبر واقع ہو اور اس میں ایسی ضمیر ہو جو مسند الیہ نہ بن رہی ہو۔

واما كونُه فعلاً فَلِتقييدِه بِاَحَدِالْاَزْمِنَةِ الثلاثةِ على اَخْصَرِ وجهٍ مع افادةِ التَّجَدُّدِ كقولِه شعرٌ. اَوَ كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قبيلةٌ ÷ بَعَثُوْا اِلَيَّ عريفَهم يَتَوَسَّمُ. واما كونُه اسماً فلافادةِ عدمِها كقوله شعر لا يالفُ الدرهمَ المضروبَ صُرَّتُنا ÷ لكن يَمُرُّ عليها وهو منطلقٌ. واَمَّا تقييدُ الفعلِ بمفعولٍ ونحوهِ فَلِتَرْبِيَةِ الفائدةِ والقيدُ فى كان زيد منطلقاهو منطلقا لا كان.

ترجمہ: بہر حال اس (مسند) کا فعل ہونا تو اس کو تینوں زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقید کرنے کے لئے ہوتا ہے مختصر طریقہ پر تجدد کا فائدہ دینے کے ساتھ جیسے اس کا قول شعر اور جب کوئی قبیلہ عکاظ (بازار) پر اترتا ہے تو میری طرف اپنے نگراں کو بھیجتا ہے جو مجھے بغور بار بار دیکھتا رہتا ہے، بہر حال اس (مسند) کا اسم ہونا تو ان دونوں کا فائدہ نہ دینے کے لئے ہوتا ہے جیسے اس کا قول شعر ہماری تھیلی درہم مضروب سے محبت نہیں رکھتی ہے لیکن وہ (درہم) اس پر سے چلتے ہوئے گذر جاتا ہے۔ اور بہر حال فعل کو مفعول وغیرہ سے مقید کرنا تو فائدہ کو زیادہ کرنے کے لئے ہوتا ہے اور کان زید منطلقا میں مقید منطلقاً ہے نہ کہ کان۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو فعل لایا جاتا ہے یہ اس لئے کہ مسند کو اختصار کے طریقہ پر تینوں زمانوں میں سے ایک مخصوص زمانہ کے ساتھ مقید کرنا ہے تجدد کا فائدہ دینے کے ساتھ۔ تجدد کہتے ہیں فعل کا بار بار ہونا، یعنی جب متکلم ارادہ کرتا ہے کہ مسند کو ایک مخصوص زمانہ کے ساتھ مقید کرے جس میں اختصار اور تجدد دونوں حاصل ہوں تو اس وقت مسند کو فعل لاتا ہے کیونکہ

یہ مقصد فعل ہی سے حاصل ہوتا ہے اسم سے حاصل نہیں ہوتا ہے کیونکہ فعل زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ زمانہ مخصوص ہوتا ہے خواہ زمانہ ماضی ہو۔ حال ہو یا استقبال ہو، فعل سے اختصار اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ فعل بذات خود زمانہ پر دلالت کرتا ہے الگ سے زمانہ پر دلالت کرنے والے لفظ کو بڑھانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ برخلاف اسم کے کہ وہ زمانہ پر دلالت نہیں کرتا ہے زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے اس کے ساتھ الگ سے لفظ بڑھایا جاتا ہے جیسے ہمارا قول زید قائم الآن یا امس، یا غدا تو فعل میں ان الفاظ کی زیادتی نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے فعل میں اختصار پایا جاتا ہے۔ اسی طرح۔ فعل تجدد کا بھی فائدہ دیتا ہے، جیسے طریف کا قول شعر او کلما وردت عکاظ قبیلۃ ÷ بعثوا الی عریفھم یتوسم، او کلما میں ہمزہ استفہام تقریر کے لئے ہے، اور واؤ۔ مقدر پر عطف کے لئے ہے یعنی احضرت العرب فی عکا ظ و کلما الخ عکاظ، مقام نخلہ اور طائف کے درمیان ایک بازار کا نام ہے جس میں عرب جمع ہوتے اور فخر و مباحات کے اشعار پڑھتے اور بہت سے امور طے کرتے تھے، شاعر کہتا ہے عکاظ بازار پر جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تو میرے پاس اپنے لیڈر کو بھیجتا ہے جو مجھے بغور بار بار دیکھتا رہتا ہے اس میں یتوسم مسند ہے جو فعل ہے ایک مخصوص زمانہ پر اختصار کے ساتھ دلالت کرتا ہے اور مفید تجدد بھی ہے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

واما کونہ اسما الخ. مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کو اسم لایا جاتا ہے اور اسم لانے کی غرض اختصار کے ساتھ مخصوص زمانہ پر دلالت اور تجدد کا فائدہ نہ دینا ہے بلکہ وہ کسی غرض کی وجہ سے دوام وثبوت کا فائدہ دیتا ہے جیسے نضر بن لویہ کا قول لایالف الدرھم المضروب صرتنا ولکن یمر علیھا وھو منطلق اس میں منطلق، مسند ہے جو اسم ہے اور دوام وثبوت کا فائدہ دے رہا ہے چنانچہ مطلب ہے میری تھیلی سے درہم کے لئے انطلاق دائما ثابت ہے۔

واما تقیید الفعل الخ. یہ بات پیچھے آئی تھی کہ مسند کو کبھی فعل لایا جاتا ہے یہاں سے بتلا رہے ہیں کہ اس مسند فعلی کو مفعول مطلق، بہ، فیہ، لہ یامعہ کے ساتھ اور اس کے علاوہ حال، تمیز اور استثناء کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ مقید کرنا، فائدہ کو بڑھانے کے لئے ہوتا ہے کیوں کہ جب قید بڑھے گی تو غرابت یعنی سامع کے ذہن سے دوری بڑھے گی اور جب غرابت بڑھے گی تو فائدہ بڑھے گا جیسے ہمارے قول شیٔ ماموجود (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) میں قید نہ ہونے کی وجہ سے زیادتی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ یہ بات سب کو معلوم ہیکہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے۔ برخلاف "فلان بن فلان حفظ التوراۃ سنۃ کذا فی بلدۃ کذا" کے کہ اس میں حفظ مسند فعلی ہے جو التوراۃ سنۃ کذا فی بلدۃ کذا کے ساتھ مقید ہے اس لئے اس کا فائدہ زیادہ ہے اگر فلان بن فلان حفظ کہا جاتا اور مذکورہ قیود نہ لگائی جاتی تو فائدہ میں زیادتی نہیں ہوتی، کیونکہ یہ پتہ نہ چلتا کہ کیا یاد کیا، کب یاد کیا، کس شہر میں یاد کیا جبکہ یہ زائد فائدے، مقید کی صورت میں حاصل ہیں۔

والمقید فی کان زید منطلقا الخ. یہاں سے مصنف نے ایک سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہے کہ کان فعل ناقص کی خبر منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول کے مشابہ ہے تو اس کے بھی لانے سے زائد فائدہ حاصل ہوگا، حالانکہ کان کی خبر لانے سے اصل فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ زائد فائدہ؟ کیونکہ بغیر خبر کے اصل فائدہ ہی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں کان مقید نہیں ہے منطلقا سے بلکہ منطلق شبہ فعل مقید ہے کان فعل سے، تو یہاں شبہ فعل، فعل سے مقید

ہے حالانکہ ہماری گفتگو اس میں چل رہی ہے کہ فعل، مفعول وغیرہ سے مقید ہو۔ تو زیادتی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ شبہ فعل۔ فعل سے مقید ہو تو جو ہماری مراد ہے اس پر اعتراض نہیں اور جس پر اعتراض ہے وہ ہماری مراد نہیں۔

وَامَّا تَرْکُهٗ فَلِمَا نعِ منها واما تقییدُه بالشرطِ فِلِاعْتِبَاراتٍ لا تُعْرَفُ الا بمعر فةِ مابین ادواته من التفصیلِ وقد بُیِّنَ ذالک فی علمِ النحوِ ولٰکِنْ لابد من النظرِ ھھنافی اِنْ واِذَا وَلَوْ فاِنْ واذا للشرطِ فی الا ستقبالِ لکن اصل ان عدمُ الجزمِ بوقوع الشرطِ واصلُ اذا الجزمُ ولذٰلک کا ن النادرُ مَوْقِعاً لِاِنْ وغُلِّبَ لفظُ الماضی مع اذا نحو فاذا جاءَ تْهم الحسنةُ قالوا لنا هذه وان تُصِبْهُمْ سیئةٌ یَطَّیَّرُوا بموسیٰ ومن معه لا ن المرا دَ الحسنةُ المطلقةُ ولهذا عُرِّفَتْ تعریفَ الجنس والسیئةُ نادرةٌ بالنسبةِ الیها و لهذا نُکِّرَتْ.

ترجمه: اور بہرحال اس (تقیید مسند) کو چھوڑنا تو اس (زیادتی فائدہ) سے مانع کی وجہ سے ہے، اور بہرحال اس (فعل مسند) کو شرط کے ساتھ مقید کرنا تو انہی نکات کی وجہ سے ہوتا ہے جو نہیں پہچانے جاتے ہیں مگر اس تفصیل کی معرفت سے جو اس کے ادوات کے درمیان ہے۔ اور وہ علم نحو میں بیان کیا گیا ہے، لیکن یہاں ان اذا اور لو کے بارے میں غور کرنا ضروری ہے چنانچہ ان اور اذا استقبال میں شرط کے لئے آتے ہیں لیکن ان کی اصل وقوع شرط کا یقین نہ ہونا ہے اور اذا کی اصل یقین ہونا ہے اور اسی وجہ سے نادر (حکم) ان کا موقع ہوگا اور لفظ ماضی کو اذا کے ساتھ غلبہ دے دیا گیا ہے جیسے۔ جب ان (قوم موسیٰ) کے پاس کوئی اچھی چیز آتی ہے تو کہتے ہیں یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی چاہتے تھا اور اگر ان کو بدحالی پہنچتی تو موسیٰ اور ان کے ساتھی کی نحوست بتلاتے اس لئے کہ حسنہ سے مراد حسنۂ مطلقہ ہے اور اسی وجہ سے وہ تعریف جنس کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور سیئہ اس (حسنۂ مطلقہ کی بہ نسبت نادر الوقوع ہے اور اسی وجہ سے اس کو نکرہ لایا گیا ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند فعلی کو مفعول وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے بلکہ تقیید کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسند کو مفعول وغیرہ کے ساتھ مقید کرنا، فائدہ کو بڑھانے کے لئے ہوتا ہے اور یہاں فائدہ کو بڑھانے سے رکاوٹ اور مانع موجود ہے۔ رہی یہ بات کہ فائدہ بڑھانے سے مانع کیا ہے تو یاد رہے کہ موانع بہت ہیں مثلاً مقید کرنے کی فرصت نہیں ہے، یا جس کے ساتھ مقید کرنا ہے اس پر سامع کو مطلع نہیں کرنا چاہتا ہے اس لئے مقید نہیں کرتا ہے۔

واما تقییده بالشرط الخ. مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند فعلی کو شرط کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اور مسند فعلی کو شرط کے ساتھ مقید کرنا انہی معتبر نکات کی وجہ سے ہوتا ہے جو نکات پہچانے جائیں گے اس تفصیل کو جاننے سے جو ادوات شرط کے درمیان مذکور ہیں، یعنی حرف شرط اور اسمائے شرط میں سے ہر ہر کلمۂ شرط کا ایک مستقل مفہوم اور معنی ہے جس مفہوم کا ارادہ ہوگا اس مفہوم والے کلمۂ شرط کے ساتھ مسند فعلی کو مقید کیا جائے گا اگر کوئی پوچھے کہ اس کلمۂ شرط کے ساتھ مسند فعلی کو کیوں مقید کیا گیا ہے.؟ تو جواب میں اس کلمۂ شرط کے مفہوم کو پیش کر کے کہا جائے گا کہ اس مفہوم کے لئے اس کلمۂ شرط کے ساتھ مقید کیا گیا ہے

مثلاً ان کلمۂ شرط ہے جو زمانہ مستقبل میں شرط کے وقوع کو بتلاتا ہے اس وقوع کے عدم یقینی ہونے کے ساتھ، اب متکلم زمانہ مستقبل میں ایسی شرط کو بتلانا چاہتا ہے جس شرط کا وقوع یقینی نہ ہو تو مسند فعلی کو ان کے ساتھ مقید کریگا اگر کوئی سوال کرے کہ جناب ان کے ساتھ مسند فعلی کو کیوں مقید کیا ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ زمانہ مستقبل میں شرط کے وقوع کو بتلانا ہے اس کے وقوع کے یقینی نہ ہونے کے ساتھ اور اس مفہوم پر چونکہ ان دلالت کرتا ہے اس لئے کلمۂ شرط ان کے ساتھ مسند فعلی کو مقید کیا ہے، کلمات شرط کے مفہوم اور تفصیل علم نحو میں بیان کی گئی ہے۔

ولکن لا بد من النظر الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ کلماتِ شرط کے درمیان تفصیل گرچہ نحو کی کتابوں میں بیان کی گئی ہے لیکن ان کلمات شرط میں سے ان، اذا اور لو، سے متعلق بہت سے ایسے مباحث ہیں جو علم نحو میں مذکور نہیں ہیں اس لئے یہاں ان، اذا اور لو، کے اندر غور کرنا اور ان سے متعلق گفتگو کرنا ضروری ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں ان اور اذا دونوں زمانہ مستقبل میں شرط یعنی ایک جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے مضمون جملہ کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں، لیکن ان کی اصل اور حقیقت لغویہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ جو شرط بیان کی جاتی ہے اس کا وقوع یقینی نہیں ہوتا ہے اور اذا کی اصل یہ ہے کہ اس کے ذریعہ جو شرط بیان کی جاتی ہے اس شرط کے وقوع کا متکلم کو یقین ہوتا ہے، اور اس وجہ سے کہ ان کی اصل وقوع شرط کا یقینی نہ ہونا ہے، ان کے استعمال کا موقع اور محل نادر حکم، ہوتا ہے کیونکہ جس طرح ان کے ذریعہ بیان کردہ شرط کا وقوع یقینی نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس نادر حکم کا بھی وقوع یقینی نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے کہ اذا کی اصل وقوع شرط کا یقینی ہونا ہے۔ لفظ ماضی کو اذا کے ساتھ غلبہ دے دیا گیا ہے یعنی اذا کو اکثر ماضی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ جس طرح اذا وقوع شرط کے یقینی ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح لفظ ماضی بھی یقینی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے **فاذا جاء تهم الحسنة قالوا لنا هذه. وان تصبهم سيئة يطيروا بموسیٰ ومن معه** جب قوم موسیٰ کو کوئی بھلائی پہنچتی تو کہتے یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی چاہئے تھا اور اگر ان کو کوئی مصیبت پہنچتی تو موسیٰ اور ان کے ساتھ رہنے والوں کی نحوست بتلاتے اس آیت میں **الحسنة** سے مراد مطلق حسنہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ **الحسنة** معرف بلام جنس ہے اور معرف بلام جنس عموم پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا **الحسنه** سے مراد عام اور مطلق حسنہ ہے اور مطلق حسنہ کا وقوع یقینی ہے کوئی نہ کوئی بھلائی انسان کے ساتھ ہوتی ہی رہتی ہے اور اس حسنہ کے لئے (جو یقینی ہے) فعل ماضی لایا جو فعل کے یقینی ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ماضی **اذا** کے ساتھ لایا کہ **اذا** بھی شرط کے وقوع کے یقینی ہونے پر دلالت کرتا ہے اور **سيئه**، **حسنه** کے مقابلہ میں نادر ہے کیونکہ **سيئه** سے مراد قحط سالی ہے اور نادر کا وقوع چونکہ یقینی نہیں ہوتا ہے اس لئے فعل مضارع کو استعمال کیا جو یقینی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور اس مضارع کو اِن کے ساتھ استعمال کیا کیونکہ ان بھی وقوع شرط کے یقینی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے، اور چونکہ **سيئه** نادر حکم ہے اس لئے **سيئه** کو نکرہ لایا ہے تاکہ اس کی تنکیر ندرت اور قلت پر دلالت کرے، حاصل یہ ہے کہ اس مثال میں **اذا** کو **جاء** فعل ماضی کے ساتھ اور ان کو **سيئه** حکم نادر کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور فعل ماضی کے مناسب **حسنه** کو لایا ہے اور **سيئه** حکم نادر کے مناسب **يطيروا** فعل مضارع کو لایا ہے جو غیر یقینی ہوتا ہے۔

وقد يُستعملُ اِنْ في مقامِ الجَزْمِ تَجَاهُلاً اولعدمِ جزمِ المخاطبِ كقولِك لمن يُكَذِّبُكَ اِنْ صَدَّقْتُ فماذا تفعلُ اوتنزيلِه منزلةَ الجاهلِ مقتضى العلم اَوِالتَّوْ بيخِ والتصويرِ اَنَّ المقامَ لِاِ شتمالِه على مايَقْلَعُ الشرطَ عن اصلِه لا يصلحُ الالفرضِه كما يُفْرَضُ المَحالُ نحو افنضربُ عنكم الذكرَ صَفْحاً اِنْ كنتم قوماً مُسرفين فيمن قَرَءَ اِنْ بالكسر.

ترجمه: اور کبھی ان مقام جزم میں تجاہلا استعمال کیا جاتا ہے یا مخاطب کے یقین نہ ہونے کی وجہ سے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو تجھے جھٹلاتا ہے ان صدقت فماذا تفعل (اگر میں سچا ہوا تو تو کیا کرے گا) یا اس (عالم بوقوع الشرط) کو مقتضیٰ علم سے جاہل کے درجہ میں اتارنے کی وجہ سے یا توبیخ اور اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ مقام اس چیز پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو شرط کو اصل ہی سے ختم کر رہی ہے۔ صلاحیت نہیں رکھتا مگر اس (شرط) کو فرض کرنے کی وجہ سے جیسا کہ محال کو فرض کیا جاتا ہے جیسے کیا ہم تم سے قرآن کو اعراض کرنے کی وجہ سے پھیر دیں۔ اگر تم اسراف کرنے والی قوم ہو اس شخص کی قرآت میں جس نے ان کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ان حرف شرط کی اصل اگر چہ یہ ہے کہ اس کو استعمال کیا جاتا ہے اس وقت جبکہ وقوع شرط یقینی نہ ہو لیکن کبھی خلاف اصل ان کا استعمال اس وقت بھی کیا جاتا ہے جب کہ مقام وقوع شرط کے یقین کا ہو مقام یقین میں ان کا استعمال تجاھلا ہوتا ہے یعنی متکلم اپنے آپ کو بتکلف جاہل پیش کرنا چاہتا ہے اور ایسا اس لئے کہ مقام ہی بتکلف جاہل پیش کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہہ رکھا ہے کہ میری اجازت کے بغیر کسی کو میرے آنے کی خبر مت دینا۔ اب ایک آدمی غلام سے پوچھتا ہے ھل ھو فی الدار کہ کیا گھر میں تیرے آقا ہیں تو غلام جواب دیتا ہے ان کان فیھا اخبرک اگر وہ گھر میں ہوں گے تو میں تجھے بتلاؤں گا۔

دیکھئے! غلام کو معلوم اور یقین ہے کہ گھر میں آقا ہے مگر ان کے ساتھ کلام کرتا ہے ایسا اس لئے کہ وہ اپنے کو بتکلف جاہل پیش کرنا چاہتا ہے کیونکہ اس کو آقا سے ڈر ہے، تو یہ مقام ہی تجاھل کا تقاضا کر رہا ہے۔

اولعدم جزم المخاطب. ان کو مقام جزم میں استعمال کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو تو وقوع شرط کا یقین ہو لیکن مخاطب کو یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں یعنی مخاطب کی رعایت میں اِن کا استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو تجھے جھٹلاتا ہے، "ان صدقت فما ذاتفعل" اگر میں سچا ہوا تو تو کیا کریگا دیکھئے! متکلم کو اپنے سچے ہونے کا یقین ہے لیکن مخاطب کو سچے ہونے کا یقین نہیں ہے بلکہ شک ہے تو متکلم نے مخاطب کی رعایت میں اِن کا استعمال کیا ہے۔

اوتنزیلہ منزلة الجاھل. اِن کا استعمال مقام جزم میں اس وقت بھی ہوتا ہے جبکہ عالم بوقوع الشرط کو جاہل کے درجہ میں اتارنا ہو ایسا اس لئے کہ وہ عالم بوقوع الشرط اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے مقتضیٰ علم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے وہ جاہل کی طرح ہو گیا کہ جیسے جاہل اس پر عمل نہیں کرتا ہے اسی طرح یہ عالم بوقوع الشرط بھی عمل نہیں کر رہا ہے جیسے اس شخص سے جو اپنے باپ کو تکلیف دیتا ہے تم کہو "ان کان اباک فلاتؤذوہ" اگر وہ تیرا باپ ہے تو تو اس کو تکلیف مت دو، دیکھئے! باپ کے

تکلیف دینے والے ناخلف بیٹے کو یہ معلوم اور یقین ہے کہ یہ میرا باپ ہے اس جاننے کا تقاضا تھا کہ اپنے باپ کو تکلیف نہ دیتا لیکن اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے بلکہ اس مقتضیٰ علم کی مخالفت کرتا ہے اور باپ کو تکلیف دیتا ہے تو اس کا اپنے باپ کو جاننا، باپ کو نہ جاننے کے درجہ میں ہے کیونکہ باپ کا علم نہ ہونے ہی کی صورت میں باپ کو تکلیف دی جا سکتی ہے جب یہ باپ کے علم سے جاہل کے درجہ میں ہے تو اس کے لائق اِن کا استعمال ہے اس لئے اِن کا استعمال کیا۔

او التوبیخ و التصویر. اِن کو مقام جزم میں اس وقت بھی استعمال کی جاتا ہے جبکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلانا ہو یعنی کلمۂ اِن لاکر مخاطب کو اس بات پر عار دلانا مقصود ہوتا ہے کہ اس مخاطب سے شرط کا وقوع ہو رہا ہے اور وہ اس شرط کا معتقد ہے۔ اور یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ مقام ایسے امور کو مشتمل ہے جو شرط کو جڑ سے کاٹتا اور ختم کرتا ہے اس لئے یہ مقام اس شرط کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر اس شرط کو فرض کرنے کی وجہ سے جیسا کہ محال کو فرض کیا جاتا ہے یعنی یہ بتلانے کے لئے مقام جزم میں اِن کا استعمال کیا جاتا ہے کہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہے جو شرط کے منافی ہے وہ شرط اس مقام میں جاری نہیں ہو سکتی ہے ہاں جیسے محال کو فرض کیا جاتا ہے اسی طرح اس شرط کو اس مقام کے لئے فرض کیا جا سکتا ہے جیسے **افنضرب عنکم الذکر صفحا ان کنتم قومامسرفین** کیا ہم قرآن کو تم سے پھیر دیں اعراض کرنے کی وجہ سے اگر تم لوگ قوم مسرف ہو۔

دیکھئے! جن کے بارے میں یہ آیت اتری ہے ان کا مسرفین ہونا یقینی امر ہے لیکن اس کے لئے اِن لایا گیا ہے مقصد ان لوگوں کو عار دلانا ہے اور ڈرانا ہے کہ یہ اسراف (جو شرط ہے) تم سے کیوں صادر ہوا، اور یہ بیان کرنا ہے کہ تم لوگوں کے عاقل ہونے کی وجہ سے تم لوگوں کا حال و مقام ایسا ہے جہاں شرط یعنی تمہارا مسرفین ہونا ممنوع ہے ہاں جیسے محال کو فرض کیا جاتا ہے اسی طرح تم لوگوں کے لئے شرط یعنی تمہارا مسرفین ہونا فرض کیا جا سکتا ہے یہ آیت کریمہ دلیل ان لوگوں کی قرأت کے مطابق بنے گی جنہوں نے اِن کنتم الخ میں اِن کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے فتح کی قرأت کی صورت میں نہیں۔

او تغلیبِ غیرِ المُتَّصِفِ به علی المتصف به وقولِه تعالی وإن کنتم فی رَیْبٍ مما نَزَّلْنَا علی عبدِنا. یحتمِلُهماوالتغلیبُ بابٌ واسعٌ یَجْرِیْ فی فنونٍ کقولِه تعالی وکانت من القانتین وقولِه تعالی بل انتم قومٌ تَجْهَلُوْنَ ومنه اَبَوَانِ ونحوُه.

ترجمہ: یا اس (شرط) کے ساتھ غیر متصف کو اس (شرط) کے ساتھ متصف پر غلبہ دینے کے لئے اور اللہ تعالیٰ کا قول وان کنتم الخ ان دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول اور وہ پرہیزگاروں میں سے تھی اور اللہ تعالیٰ کا قول۔ بلکہ تم لوگ جاہل قوم ہو اور اسی (تغلیب) کے قبیل سے ابوان اور اس کے علاوہ ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اِن مقام جزم میں اس وقت بھی استعمال کیا جاتا ہے جبکہ غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینا ہو۔ یعنی ایک چیز ہے جو یقینی طور پر شرط کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ شرط کے ساتھ متصف ہونے میں مشکوک ہے اور دوسری چیز ہے جو یقینی طور پر شرط کے ساتھ متصف ہے۔ مشکوک کی صورت میں اِن کا استعمال ہونا چاہئے تھا اور یقینی کی صورت

میں اذا کے ساتھ لیکن غیر متصف بالشرط کو یعنی مشکوک والی صورت کو یقینی والی صورت پر غلبہ اور ترجیح دے دی جاتی ہے اور اِن کو مشکوک اور یقینی ہر دو امر کے لئے استعمال کرلیا جاتا ہے جیسے قیام۔ زید کے لئے یقینی ہو اور غیر زید کے لئے مشکوک اس وقت تم ان دونوں سے کہو اِن قمتما کان کذا اگر تم دونوں کھڑے ہوئے تو ایسا ہوگا۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبد نا فأتوبسورة من مثله" یہ آیت کریمہ توبیخ وتصویر اور تغلیب دونوں کی مثال بننے کا احتمال رکھتی ہے، توبیخ وتصویر کی صورت میں آپ وہی تقریر کریں جو "وان کنتم قوما مسرفین" میں کی گئی ہے، تغلیب کی صورت میں تقریر یہ ہوگی کہ اس آیت کے مخاطبین میں سے کچھ لوگ یقینی طور پر غیر مرتاب تھے یعنی ان کو قرآن میں بالکل شک نہیں تھا اور کچھ لوگ یقینی طور پر مرتاب تھے یعنی ان لوگوں کو یقینی طور پر قرآن میں شک تھا، اللہ تعالیٰ نے غیر مرتاب کو مرتاب پر ترجیح اور غلبہ دیدیا اور دونوں طرح کے لوگوں کے لئے اِن استعمال کرتے ہوئے کہا "ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبد ناالخ" لیکن یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ جب غیر مرتاب کو مرتاب پر ترجیح اور غلبہ دیدیا تو ان کنتم الخ میں بجائے اِن کے اذا کا استعمال ہونا چاہئے تھا، کیوں کہ غیر مرتاب محل یقین ہے اور محل یقین کے لئے اذا کا استعمال ہوتا ہے صاحب مختصر المعانی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر اذا ہی کا استعمال ہونا تھا مگر اِن کا استعمال علی سبیل الفرض ہے اور مطلب یہ ہے کہ تم لوگوں کو قرآن میں تو شک نہیں ہے (کیونکہ سب غیر مرتاب کے حکم میں آ تار لیئے گئے ہو) ہاں ہم فرض کر لیتے ہیں کہ اگر تم لوگ قرآن میں شک کرتے ہو تو اس کے مثل ایک سورہ لاؤ۔

والتغلیب باب واسع. مصنف فرماتے ہیں کہ تغلیب ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون یعنی مختلف تراکیب واسالیب میں جاری ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وکانت من القانتین قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر و مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتی ہے جیسے مذکر کے لئے رجل قانت اور مؤنث کے لئے امرأة قانتة اس آیت میں القانتین یا نون کے ساتھ جمع لائی گئی ہے جو مذکر کی جمع ہے اور مراد مذکر و مؤنث دونوں ہیں مگر یہاں مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیدیا ہے ورنہ تو مؤنث کی جمع قانتات آتی ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول بل انتم قوم تجهلون اس آیت میں تجهلون حاضر کے بجائے یجهلون غائب کا صیغہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ اس میں ضمیر قوم کی طرف لوٹ رہی ہے اور قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے صیغۂ غائب ہے لہٰذا صیغۂ غائب یجهلون لانا تھا، یہ گفتگو لفظی ہے بہر حال معنوی، تو قوم صیغہ مخاطب انتم کی خبر ہونے کی وجہ سے معنیً مخاطب ہے، اس اعتبار سے تجهلون صیغۂ خطاب کے ساتھ ٹھیک ہے گویا یہاں دو جہتیں ہیں جہت لفظ، جہت معنی، ان دونوں میں سے جہت معنی کو جہت لفظ پر غلبہ دیدیا اور تجهلون صیغہ خطاب کے ساتھ استعمال کیا۔

ومنه ابوان ونحوه. مصنف فرماتے ہیں کہ ابوان بھی تغلیب ہی کے قبیل سے ہے وہ اس طرح کہ ابوان اب کا تثنیہ ہے اور مراد ابوان سے ماں باپ دونوں ہیں تو اس میں دو مصاحب میں سے ایک یعنی اب کو دوسرے یعنی ام پر غلبہ دیدیا ہے۔ اور اس کے علاوہ جیسے عمرین حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے لئے اسی طرح قمرین، سورج، اور چاند دونوں کے لئے بولا جاتا ہے ان دونوں میں بھی ایک مصاحب کو دوسرے مصاحب پر غلبہ دیدیا گیا ہے۔

ولكونهما لتعليقِ امرٍ بغيرِه في الا ستقبال كان كُلٌّ من جُملَتَيْ كُلٍّ منهما فعليةً استقباليةً ولا يُخالِفِ ذالك لفظاً الالنكتةٍ كابْراز غيرِ الحاصلِ في مَعْرِضِ الحاصلِ لقوةِ الاسبابِ اوكونِ ما هوللوقوع كالواقعِ او التفاولِ اواظهارِ الرغبةِ في وقوعِه نحو ان ظفرتُ بِحُسْنِ العاقبةِ فهو المرامُ فان الطالبَ اذا عَظُمَتْ رَغْبتُه في حصولِ امرٍ يَكْثُرُ تصورُه اياه فربما يُخَيَّلُ اليه حاصلاً وعليه اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّناً.

ترجمہ: اور چونکہ وہ (ان اور اذا) دونوں ایک امر کو اس کے علاوہ (امر) پر استقبال میں معلق کرنے لئے آتے ہیں تو اِن اور اذا میں سے ہر ایک کے ہر دو جملے فعلیہ استقبالیہ ہونگے، اور لفظ میں اس کے مخالف نہیں ہوگا۔ مگر کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے یا جو وقوع کے لئے ہے اس کے واقع کے مانند ہونے کی وجہ سے یا تفاول یا وقوع شرط میں رغبت کو ظاہر کرنے کے لئے جیسے اگر میں حسن عاقبت کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہی مقصود ہے، اس لئے کہ جب طالب کی رغبت کسی امر کے حصول کے سلسلہ میں بڑھ جاتی ہے تو اسے اس کا تصور زیادہ ہوتا ہے چنانچہ بسا اوقات وہ امر اس (طالب) کے سامنے حاصل بن کر متخیل ہو جاتا ہے، اور اسی پر اِن اردن تحصنا ہے۔

تشریح: اِن اور اذا دونوں مضمون جزا کے حصول کو اس کے غیر پر یعنی مضمون شرط کے حصول پر استقبال میں معلق کرنے کے لئے آتے ہیں لہٰذا اِن اور اذا میں ہر ایک کے ہر دو جملہ یعنی شرط و جزاء فعلیہ استقبالیہ ہوں گے (جیسے ان تجئنی اکرمک. اذا تجئنی اکرمک) اسمیہ، ماضویہ اور حالیہ نہیں ہوں گے، جملہ شرطیہ تو فعلیہ استقبالیہ اس لئے ہوگا کہ اس کا حصول مستقبل میں فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا استقبالیہ ہونا ضروری ہے، رہا جملہ جزائیہ کا استقبالیہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس کا حصول۔ شرط فی الاستقبال کے حصول پر معلق ہے اس لئے اس کا بھی استقبالیہ ہونا ضروری ہوا اگر جملہ جزائیہ۔ ماضویہ ہوگا تو پھر حاصل شدہ چیز کے حصول کو ایسی چیز پر معلق کرنا لازم آئے گا جس کا حصول مستقبل میں فرض کیا گیا ہے اور یہ ممنوع ہے۔

ولا یخالف ذالک الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ میں اس کے مخالف نہیں ہوگا کہ لفظ میں دونوں جملہ یا ایک استقبالیہ نہ ہو بلکہ ماضویہ یا حالیہ یا اسمیہ ہو ہاں اگر فعلیہ استقبالیہ کے خلاف کرنے میں کوئی نکتہ ہو تو اس کے مخالف، اسمیہ یا ماضویہ یا حالیہ لایا جا سکتا ہے، سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ نکتہ کیا ہوسکتا ہے جس کی بنیاد پر استقبالیہ کے خلاف لایا جا سکتا ہو، تو مصنف نے اسی نکتہ کو بتلاتے ہوئے فرمایا کابراز غیر الحاصل اس نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ جب متکلم غیر حاصل کو حاصل کی جگہ ظاہر کرنا چاہتا ہے تو جملہ استقبالیہ کے بجائے ماضویہ لاتا ہے۔ اور غیر حاصل کو حاصل کی جگہ اس لئے ظاہر کرتا ہے کہ اس غیر حاصل کے حصول کے اسباب قوی ہیں جیسے جب خریدنے کے اسباب قوی ہوں اس وقت متکلم کہے ان اشترینا کان کذا دیکھئے اس مثال میں دونوں شرط و جزاء کو ماضویہ استعمال کیا ہے۔

غیر حاصل کو حاصل کی جگہ ظاہر کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جس چیز کے وقوع کی امید ہے وہ ماضی میں واقع کی طرح

ہے ثمرہ کے مرتب ہونے میں جیسے مریض کا قول ان مت کان کذا دیکھئے دونوں جملوں کو ماضویہ لایا ہے کیونکہ موت جس کے وقوع کی امید ہے ثمرہ کے مرتب ہونے میں ماضی میں واقع کی طرح ہے

غیر حاصل کو حاصل کی جگہ ظاہر کرنے کی تیسری وجہ نیک فالی حاصل کرنا ہے۔ چوتھی وجہ۔ وقوع شرط کے سلسلہ میں رغبت کو ظاہر کرنا ہے، جیسے ان ظفوت بحسن العاقبة فهو المرام یہ عبارت نیک فالی حاصل کرنے اور اظہار رغبت فی وقوع الشرط دونوں کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے تفاول کی صورت میں ظفرت کی تاء فتحہ کے ساتھ پڑھیں گے ترجمہ ہوگا اگر تو حسن عاقبت کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہی مقصود ہے، تفاول کی مثال اس طرح بنے گی کہ مخاطب حسن عاقبت کی امید رکھتا ہے۔ جب متکلم ماضی کے ساتھ ظفرت کہے گا تو مخاطب خوش ہو جائے گا کیونکہ ماضی اس کی امید کے حصول پر دلالت کرے گی (اور یہی نیک فالی کا مفہوم ہے) اور جب وقوع شرط کے سلسلہ میں اظہار رغبت کی مثال بنائیں گے تو ظفرت کی تاء کو ضمہ کے ساتھ پڑھیں گے اور معنی ہوگا اگر میں حسن عاقبت کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہی مقصود ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ وقوع کے سلسلہ میں اظہار رغبت کی وجہ سے غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا اس لئے ہے کہ طالب کی رغبت کسی امر کے حصول کے سلسلہ میں جب بڑھ جاتی ہے تو طالب کو اس امر کا تصور زیادہ ہوتا ہے اور کثرت تصور کی وجہ سے وہ چیز بسا اوقات طالب کے سامنے اس طرح متخیل ہو جاتی ہے گویا کہ وہ حاصل ہے لہٰذا اس غیر حاصل کو حاصل کی جگہ ظاہر کرتا ہے اور جملہ فعلیہ ماضویہ استعمال کرتا ہے۔

وعلیه ان اردن تحصنا. اظہار رغبت فی وقوع الشرط کی ہی مثال ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا ہے اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور مت کرو اگر وہ پاک دامنی کا ارادہ کرے۔ دیکھئے اِن یردن کی جگہ اِن اردن ماضی لایا ہے یہ اس لئے کہ وقوع شرط یعنی پاکدامنی کے ارادہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ اپنی رغبت یعنی رضاء کو ظاہر کرنا چاہتا ہے۔

السکاکی اوِللتَّعْرِیضِ نحو لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ ونظیرُہ فی التعریضِ ومالی لا اَعْبُدُ الذی فَطَرَنِیْ ای ومالکم لا تعبدون الذی فَطَرَکُمْ بدلیلِ والیه ترجعون ووجهُ حسنِه اِسماعُ المخاطبین الْحَقَّ علی وجهٍ لایزیدُ غَضَبَهُمْ وهو تَرْکُ التصریحِ بنسبتِهم الی الباطلِ ویعینُ علی قبولِه لکونِه اَدْخَلَ فی اِمْحاضِ النُّصْحِ حیث لایرید الا مایرید لنفسِه.

ترجمہ: سکاکی (نے کہا) یا تعریض کے لئے ہوگا جیسے اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا اور اس کی نظیر تعریض میں "ومالی لا اعبد الذی الخ" ہے مجھے کیا ہوگیا ہے کہ میں اس ذات کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی اور تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ اس ذات کی عبادت نہیں کرتے جس نے تمہیں پیدا کیا ہے والیه ترجعون کی دلیل سے اور اس (تعریض) کے حسن کی وجہ مخاطب کو حق بات ایسے طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ ان کے غصہ کو زیادہ نہیں کرے اور وہ (طریقہ) ان کی باطل کی طرف نسبت کی تصریح کو چھوڑنا ہے اور

معاون ہواس (حق) کے قبول کرنے پر کیونکہ وہ (طریقہ) اخلاص نیت میں زیادہ دخیل ہے اس طور پر کہ وہ نہیں ارادہ کرتا ہے (مخاطب کے ساتھ) مگر اسی چیز کا جس کا اپنے لئے ارادہ کرتا ہے۔

تشریح: علامہ سکاکی نے کہا کہ غیر حاصل کو حاصل کی جگہ پر ظاہر کرنا یا تو مذکورہ وجوہ کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی اسباب کے قوی ہونے۔ ماھو للوقوع کے واقع کے مانند ہونے، تفاول اور اظہار رغبت کی وجہ سے ہوتا ہے یا تعریض کی وجہ سے۔ تعریض کا مطلب ہے فعل کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا اور مراد اس کے غیر کو لینا الغرض علامہ نے ان وجوہ مذکورہ پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ غیر حاصل کو حاصل کی جگہ پر ظاہر کرنا، یا تعریض کی وجہ سے ہوتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ولقد اوحی الیک والی الذین من قبلک لئن اشرکت لیحبطن عملک اس آیت کریمہ میں لئن اشرکت کا اِن خلافِ اصل اشرکت (جس کا مخاطب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) فعل ماضی پر استعمال کیا ہے، شرک کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل نہیں ہے۔ حاصل کی جگہ پر ظاہر کرنے کے لئے۔ کیونکہ ماضی حصول اور یقینی ہونے پر دلالت کرتا ہے اور غیر حاصل کو حاصل کی جگہ پر ظاہر کرنا تعریض کے لئے ہے تعریض بایں طور ہے کہ اشرکت فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا ہے اور مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ان لوگوں کو لیا ہے جن لوگون نے شرک کیا ہے کہ ان کے اعمال باطل ہو گئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مراد نہ ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مشرک نہ ہونا یقینی ہے لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر مراد ہیں۔

ونظیرہ فی التعریض الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ تعریض میں۔ لئن اشرکت الخ کی نظیر ومالی لااعبد الآیۃ ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ لئن اشرکت میں فعل ماضی کو مضارع کی جگہ استعمال کیا ہے اور ومالی لااعبد الخ میں ایسا نہیں ہے لہٰذا ومالی لااعبد الخ لئن اشرکت کی نظیر ماضی کو مضارع کی جگہ رکھنے میں نہیں ہے بلکہ صرف تعریض میں اس کی نظیر ہے کہ جیسے اُس آیت میں تعریض ہے اسی طرح اِس آیت میں بھی تعریض ہے، اِس آیت میں تعریض اس طرح پر ہے کہ لااعبد فعل نہی کو متکلم نے اپنی طرف منسوب کیا ہے اور مراد اپنے مخاطب کو لیا ہے جو متکلم کا غیر ہے۔ اور مخاطب مراد ہے اسی کو بتلانے کے لئے مصنف نے تفسیر ومالکم لا تعبدون الخ سے کی ہے۔ مخاطب کے مراد ہونے پر قرینہ اور دلیل یہ ہے کہ ترجعون خطاب کا صیغہ استعمال کیا ہے اگر متکلم مراد ہوتا تو والیہ ارجع واحد متکلم کا صیغہ لایا جاتا۔

ووجہ حسنہ. مصنف فرماتے ہیں۔ ومالی لااعبد الخ میں تعریض کے بہتر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متکلم اس آیت میں تعریض کر کے اپنے مخاطب کو حق بات ایسے طریقہ پر بتلا رہا ہے جو طریقہ مخاطب کے غصہ کو زیادہ نہیں کر رہا ہے کیونکہ اس آیت میں مخاطب کی طرف باطل کو صراحتاً منسوب نہیں کیا ہے۔ بلکہ یہ طریقۂ تعریض مخاطب کے حق بات قبول کرنے پر معین بھی ہے کیونکہ اس طریقۂ تعریض کو نصیحت کے خالص ہونے میں زیادہ دخل ہے اور نصیحت کے خالص ہونے میں اس طریقہ کو زیادہ دخل اس لئے ہے کہ متکلم نے دوسرے یعنی مخاطب کے لئے وہی پسند کیا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور ایسی صورت اور ایسے طریقہ پر مخاطب متکلم کی نصیحت کو خالص سمجھ کر یقیناً قبول کریگا۔

وَلَوْ لِلشَّرْطِ فی الماضِی مع القطعِ بانتفاءِ الشرطِ فَيَلْزَمُ عدمُ الثُّبُوْتِ وَالْمُضِيُّ فی

جُمْلَتَيْهَا فدخولُها على المضارعِ في نحوِ لَوْيُطِيعُكُمْ فِي كثيرٍ مِنَ الامرِ لَعَنِتُّمْ لِقَصْدِ استمرارِ الفعلِ فيما مَضٰى وَقْتاً فَوَقْتاً كما في قولِه تعالىٰ اَللّٰه يَسْتَهْزِئُ بهِمْ.

ترجمہ: اور لو ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے، انتفاء شرط کے یقینی ہونے کے ساتھ، پس اس کے دونوں جملوں (شرطیہ وجزائیہ) میں عدم ثبوت اور ماضی لازم ہوگا، تو اس (لو) کا دخول مضارع پر لو یطیعکم الخ جیسی عبارت میں ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کے ارادہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الله يستهزئ بهم میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ لو شرط کے لئے آتا ہے ماضی میں شرط کے انتفاء کے یقینی ہونے کے ساتھ یعنی لو مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے اور لو جس شرط کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے وہ شرط ماضی میں مفروض ہوتی ہے اور اس شرط کا زمانہ ماضی میں منتفی ہونا یعنی نہ پایا جانا یقینی ہوتا ہے۔ یہاں پر یہ بات بھی یاد رکھئے کہ جب شرط ماضی میں منتفی ہوگی تو جزاء بھی جو اس پر معلق ہے منتفی ہوگی جیسے تم کہو لو جئتنی لاکرمتک اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا۔ لیکن تو میرے پاس زمانہ ماضی میں نہیں آیا اس لئے میں نے بھی تیرا اکرام نہیں کیا۔ دیکھئے اس مثال میں لو شرط کے لئے ہے اور زمانہ ضی میں فرض کیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے اگر تو میرے پاس آتا یعنی زمانہ ماضی میں۔ اور یہ شرط یقینی طور پر منتفی ہے یعنی تو میرے پاس نہیں آیا۔ شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے جزاء یعنی اکرام بھی منتفی ہے، یعنی میں نے تیرا اکرام نہیں کیا۔

فیلزم عدم الثبوت والمضی. مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ لو ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے تو اب دو باتیں لازم ہوں گی۔ ایک تو یہ کہ لو کے دونوں جملوں یعنی شرط وجزا میں عدم ثبوت ہو، یعنی دونوں جملوں کا مضمون و مفہوم خارج میں نہ پایا جاتا ہو، کیونکہ شرط میں تعلیق ہوتی ہے اور تعلیق ثبوت کے منافی ہے، اور عدم ثبوت کے لئے فعل مناسب ہے نہ کہ اسم کیونکہ اسم ثبوت پر دلالت کرتا ہے دوسری بات جو لازم ہے، وہ یہ ہے کہ لو کے دونوں جملے شرط وجزا ماضی ہوں۔ کیونکہ لو ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے لہٰذا جملہ شرطیہ کا ماضی ہونا لازم ہوا، اور جب شرطیہ کا ماضی ہونا ضروری ہوا تو جملہ جزائیہ کا بھی ماضی ہونا ضروری ہوا، تاکہ دونوں ماضی ہونے میں برابر ہوجائیں۔ حاصل یہ نکلا کہ لو کے دونوں جملوں کا فعل ماضی ہونا لازم ہے، اگر فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف عدول کرنا ہو تو اس عدول کے لئے کسی نکتہ کا ہونا ضروری ہوگا۔ یعنی کسی نکتہ کی وجہ سے ماضی سے مضارع کی طرف نکلا جاسکتا ہے۔

فدخولها على المضارع. یہاں سے مصنف نے فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف عدول کے نکتہ کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کے قول ولو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم میں لو کو فعل ماضی سے نکال کر مضارع پر داخل کرنے کا مقصد اور نکتہ زمانہ ماضی میں فعل کے وقتاً فوقتاً استمرار کو بیان کرنا ہے۔ چنانچہ آیت کا معنی ہے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تم (صحابہ کرام) لوگوں کی اکثر امور میں اطاعت کرتے رہتے تو تم لوگ مشقت میں پڑجاتے دیکھئے! کہا گیا ہے اگر اطاعت کرتے رہتے، یہ مفہوم، زمانہ ماضی میں فعل اطاعت کے وقتاً فوقتاً استمرار، کا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول الله يستهزئ بهم اللہ ان

کا مذاق اڑا تا رہتا ہے، اس آیت میں بھی وقتاً فوقتاً فعل کے ثبوت استمرار پر مضارع کی دلالت ہے، ولو یطیعکم الخ میں لو کی وجہ سے زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً فعل کے استمرار پر دلالت ہے اور اس آیت اللّٰہ یستھزئ بھم میں لو نہیں ہے اس لئے یہاں زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً فعل کے استمرار پر دلالت نہیں ہے بلکہ زمانہ حال میں۔

ولوتَریٰ اِذْوُقِفُوْ اعلی النارِ لتنزیلِه منزلةَ الماضِی لصدورِه عَمَّنْ لاخلافَ فی اخبارِہ کما عُدِلَ فی قوله تعالیٰ رُبَما یَوَدُّ الذین کفروا. اولِاسْتِحْضَارِ الصورةِ کما قال اللّٰهُ تعالیٰ فَتُثِیْرُ سَحاباً. استحضاراً لِتِلْکَ الصورةِ البَدِیْعَةِ الدَّالَّةِ علی القُدْرَةِ الباھِرَةِ.

ترجمہ: اور (لو کا دخول مضارع پر) ولو تریٰ الخ (جیسی عبارت میں) اس کے اتارنے کی وجہ سے ہے ماضی کے مرتبہ میں اس کے صادر ہونے کی وجہ سے ایسی ذات سے جس کی خبر غلط نہیں ہو سکتی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ربما یو دالذین کفروا میں عدول کیا گیا ہے یا صورت کا استحضار کرنے کے لئے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا، پس وہ بادل کو اڑاتی ہے، اس صورت عجیبہ کے استحضار کے لئے جو قدرت باہرہ پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: استحضار بمعنی احضار ہے اور سین تا زائدہ ہیں یہاں سے مصنف نے فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف عدول کے دوسرے نکتہ کو بیان کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ولو تریٰ اذوقفوا علی النار میں لو کو خلاف اصل فعل مضارع پر استعمال کیا گیا ہے۔

سوال ہوتا ہے کہ لو کو اصل کے مطابق فعل ماضی پر استعمال نہ کر کے خلاف اصل مضارع پر کیوں استعمال کیا گیا ہے۔ اس کا جواب مصنف نے دیا ہے کہ یہاں پر تری فعل مضارع کو رأیت فعل ماضی کی جگہ اتار لیا گیا ہے اور جب ماضی کی جگہ اتار لیا گیا ہے تو اب لو کا استعمال مناسب موقع پر ہوا، پھر سوال ہوتا ہے کہ جب مضارع کو ماضی کی جگہ اتار لیا گیا ہے تو مضارع کے بجائے ماضی ہی استعمال کرتے، مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ مضارع لا کر یہ بتلانا ہے کہ مضارع کا استعمال وصدور اللہ کی ذات سے ایسے ہی ہے جیسے اس کی ذات سے ماضی کا صدور کہ جس طرح ماضی شئ کے یقینی ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اس ذات سے مضارع کا صدور یقینی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس کی خبر میں کوئی تخلف نہیں ہے جس طرح ماضی والی خبر یقینی ہوتی ہے اسی طرح اس کی مضارع والی خبر بھی یقینی ہوتی ہے۔

کما عدل فی ربمایود الذین کفروا. مصنف فرماتے ہیں کہ لو تریٰ الخ میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول ایسے ہی ہے جیسے ربما یو دالذین کفروا میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے کہ جس طرح ربما کو ماضی وَدَّ پر استعمال کرنا چاہئے تھا، کیونکہ ابن سراج اور ابو علی نے ایضاح میں یہ التزام کیا ہے کہ وہ رُبَّ جو ما کے ذریعہ عمل سے روک دیا گیا ہو وہ ماضی پر داخل ہوتا ہے لیکن اس آیت میں خلاف قاعدہ یَوَدُّ فعل مضارع پر داخل کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مضارع کو ماضی کے درجہ میں اتا لیا گیا ہے لہٰذا ربما کا استعمال مناسب موقع پر ہوا، سوال ہوتا ہے کہ جب مضارع ماضی کی جگہ پر اتار لیا گیا ہے تو ماضی ہی کیوں نہ لے آئے اس کا جواب یہ ہے کہ مضارع لا کر اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ اللہ کی ذات سے

مضارع کا صدور ایسے ہی محقق الوقوع ہے جیسے ماضی متحقق الوقوع ہے۔ اسی طرح ولو تری الآیۃ میں بھی مضارع ماضی کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے پھر ماضی کے بجائے مضارع کا استعمال اس طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ خدا کی ذات سے مضارع کا صدور ایسے ہی متحقق الوقوع ہے جیسے ماضی متحقق الوقوع ہے۔

اولاستحضار الصورة. مصنف فرماتے ہیں کہ ولو تری الخ میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو تنزیل مذکور کی وجہ سے ہے یا ماضی سے مضارع کی طرف عدول احضار صورت کے لئے ہے۔ یعنی کفار جس وقت جہنم پہ کھڑے کیے جائیں گے اس وقت ان کفار کی جو صورت ہوگی اس صورت کو حاضر اور موجود بنا کر پیش کرنے کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے کیونکہ مضارع حاضر اور موجود پر دلالت کرتا ہے الغرض مضارع، صورت کو حاضر بنا کر پیش کرنے کے لئے لایا گیا ہے تا کہ سامعین اس صورت کا مشاہدہ کریں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اللّٰــــہ الــذی ارسل الریاح فتثیر سحابا اللہ وہ ذات ہے جس نے ہواؤں کو بھیجا جو بادل کو اڑاتی ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ارسل کے مطابق فاثارت فعل ماضی لانا چاہئے تھا لیکن ماضی کی جگہ فتثیــــــر مضارع استعمال کیا ہے تو یہاں بھی احضار صورت ہی کے لئے ماضی کی جگہ مضارع کو استعمال کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہوا جس وقت بادلوں کو اڑاتی ہے اس وقت عجیب وغریب صورت ہوتی ہے چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ہوا بادلوں کو کبھی تیز بھگا رہی ہے کبھی آہستہ، کبھی بہت زیادہ بادلوں کو اڑا رہی ہے تو کبھی کم کو کبھی سفید بادلوں کو تو کبھی سیاہ کو کبھی اوپر لیکر بھاگ رہی ہے تو کبھی نیچے، یہ عجیب وغریب صورت خدا کی قدرت کاملہ پر دلالت کرتی ہے، اللہ نے اس عجیب وغریب صورت کو سامع کے سامنے حاضر کرنے کے لئے فاثارت ماضی کی جگہ پر فتثیر مضارع استعمال کیا ہے کیونکہ مضارع کے اندر احضار صورت یعنی صورت کو موجود اور حاضر بنا کر پیش کرنے کی صلاحیت ہے۔

واما تنکیرُہ فَلِارَادَۃِ عَدَمِ الحصرِ والعَھْدِ کقولِک زیدٌ کاتبٌ وعَمْرٌو شاعِرٌ. اولِلتَّفْخِیمِ نحو ھُدیً لِلْمُتَّقِیْنَ اوللتحقیرِ واما تخصیصُہ بالاضافۃِ اوالوصفِ فلکونِ الفائدۃِ اَتَمَّ واما ترکُہ فظاھرٌ مما سَبَقَ.

ترجمہ: بہرحال مسند کو نکرہ لانا تو عدم حصر اور عدم عہد کے ارادہ کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول زید کاتب اور عمرو شاعر یا عظمت شان کے لئے جیسے ھدیً للمتقین یا حقارت بیان کرنے کے لئے اور بہرحال اس (مسند) کو اضافت یا وصف کے ساتھ خاص کرنا تو فائدہ کے تام ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور رہا اس کو چھوڑنا تو وہ ماسبق سے ظاہر ہے۔

تشــریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے اور مسند کو نکرہ لا کر متکلم سامع کو یہ بتلانا چاہتا ہے کہ مسند مسند الیہ میں منحصر نہیں ہے اور نہ مسند معہود و متعین ہے تو عدم حصر اور عدم عہد کے ارادہ سے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے کیونکہ عدم حصر اور عدم عہد پر نکرہ ہی دلالت کرتا ہے معرفہ تو حصر اور عہد پر دلالت کرتا ہے جیسے زید کاتب اور عمرو شاعر کاتب سے مراد کلام منثور کہنے والا اور شاعر سے مراد کلام منظوم کہنے والا ہے۔ ان مثالوں میں کاتب اور شاعر، مسند کو نکرہ لا کر متکلم سامع کو یہ بتلانا

چاہتا ہے کہ نہ کتابت زید کے ساتھ خاص ہے اور نہ متعین کتابت مراد ہے اسی طرح شاعر ہونا نہ زید کے ساتھ خاص ہے اور نہ متعین شعر مراد ہے۔

او للتفخيم. مسند کو نکرہ لانا کبھی مسند کی فخامت اور عظمت شان کو بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے **هدى للمتقين** اس میں **هدى** مسند ہے اور مسند الیہ **ذالک الکتاب** ہے یہاں مسند **هدى** کو نکرہ لایا ہے اس کی فخامت اور عظمت شان کو بیان کرنے کے لئے کہ ہدایتِ کتاب، عظیم الشان ہے یعنی اس کی حقیقت وکنہ کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔

او للتحقير. یا مسند کو نکرہ لانا مسند کی حقارت کو بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے **ما زید شیا** کہ زید کچھ بھی نہیں ہے، یعنی زید شئی حقیر بھی نہیں ہے چہ جائے کہ عظیم ہو، یہ مثال صاحب مختصر المعانی نے دی ہے لیکن بعض کا خیال ہے کہ اس مثال میں شئ ہی کی نفی ہے اس لئے شیأ مسند کی تنکیر تحقیر کے لئے نہیں ہوگی مناسب مثال یہ ہے **الحاصل لی من هذا المال شئ** مجھے جو اس مال سے حاصل ہے وہ شئ حقیر ہے، اس میں شئ مسند کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

واما تخصيصه. مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو اضافت یا وصف کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جیسے **زيد غلام رجل** اس میں **غلام** مسند کو اضافت کے ساتھ خاص کیا ہے یعنی **غلام** مسند کو مضاف الیہ بنایا ہے۔ وصف کے ساتھ خاص کرنے کی مثال **زید رجل عالم** ہے اس میں **رجل** مسند ہے جو **عالم** وصف کے ساتھ خاص ہے، مسند کی اضافت یا وصف کے ساتھ تخصیص اس وجہ سے ہوتی ہے کہ تخصیص مذکورہ سے مسند کا فائدہ تام ہوجاتا ہے، کیونکہ جتنے قیود بڑھیں گی فائدہ اتنا ہی عام ہوتا چلا جائے گا۔

واما تركه. مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو اضافت یا وصف کے ساتھ خاص نہیں کیا جاتا ہے بلکہ تخصیص کو چھوڑ دیا جاتا ہے مسند کو اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ خاص نہ کرنا اسی وجہ سے ہوتا ہے جو پیچھے گذر چکی ہے یعنی مسند کے فائدہ کو تام کرنے سے کوئی مانع موجود ہو، تو اضافت اور وصف کے ساتھ تخصیص چھوڑ دی جاتی ہے۔

واما تعريفُه فِلإفادةِ السامع حكما على امرٍ معلومٍ له بِإحْدىٰ طُرُقِ التعريفِ، بآخَرَ مِثْلِه اولازمَ حكمٍ كذٰلك نحو زيدٌ اخوك وعمروٌ المنطلقُ باعتبارِ تعريفِ العَهْدِ و الجنسِ وعكسُهما والثانى قد يفيد قصرَ الجنسِ على شئٍ تحقيقا نحو زيدٌ الْاَمِيْرُ او مبالغةً لكمالِه فيه نحو عمروٌ الشجاعُ.

ترجمہ: بہرحال اس کو معرفہ لانا تو سامع کو فائدہ پہونچانے کے لئے ہوتا ہے حکم کا ایسے امر پر جو سامع کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یا لازم حکم کا اسی طرح (یعنی لازم حکم کا فائدہ پہنچانا ایسے امر پر جو سامع کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو۔ اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ) جیسے **زید اخوک** اور **عمرو المنطلق** تعریف عہد (الف لام عہد خارجی) اور جنس (الف لام جنسی) کے اعتبار سے اور ان دونوں (مثالوں) کا الٹا اور دوسرا (تعریف جنس

کا اعتبار) کبھی قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے کسی شئ پر حقیقۃً جیسے زید الامیر یا مبالغۃً اس (شئ) کے اس (جنس) میں کامل ہونے کی وجہ سے جیسے عمرو الشجاع.

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو معرفہ لایا جاتا ہے اور مسند کو معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ متکلم کا ارادہ سامع کو ایسے امر (مسند الیہ) پر جو تعریف کے طریقوں میں سے یعنی علمیت اضمار اور موصولیت وغیرہ میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو۔ اسی کے مثل (تعریف کے طریقوں میں سے ایک سے معلوم) دوسرے امر (مسند) کے ساتھ حکم یا لازم حکم کا فائدہ پہنچانا ہو، حکم کا فائدہ پہنچانا اس وقت ہوگا جبکہ وہ حکم مخاطب کو معلوم نہ ہو اور اگر وہ حکم مخاطب کو معلوم ہے جو مخاطب کو پہنچایا گیا تو یہ لازم حکم کا فائدہ پہنچانا ہوگا اور مراد متکلم کی یہ ہوگی کہ (اے مخاطب جس طرح یہ حکم تو جانتا ہے میں بھی جانتا ہوں، جیسے زید اخوک اور عمرو المنطلق۔ یہ دونوں مثالیں افادۂ حکم اور افادۂ لازم حکم دونوں کی صلاحیت رکھتی ہیں، افادۂ حکم کی صورت میں زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ زید ہی میرا بھائی ہے، دیکھئے! متکلم سامع کو افادۂ حکم کیا کہ زید تیرا بھائی ہے اور افادۂ لازم حکم کی صورت میں زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو اپنا بھائی جانتا ہو، اس صورت میں متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اے مخاطب جیسے تو جانتا ہے کہ زید تیرا بھائی ہے، میں بھی جانتا ہوں کہ زید تیرا بھائی ہے، اسی طرح عمرو المنطلق کی تقریر ہوگی کہ افادۂ حکم کی صورت میں عمرو المنطلق کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عمرو کو جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ کوئی منطلق ہے لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ وہ منطلق عمرو ہی ہے دیکھئے! متکلم نے سامع کو حکم کا افادہ کیا کہ منطلق زید ہی ہے اور افادۂ لازم حکم کی صورت میں عمرو المنطلق کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ جانتا ہو کہ عمرو ہی منطلق ہے متکلم، سامع کو یہ فائدہ پہنچانا چاہتا ہے کہ جس طرح تم کو معلوم ہے کہ عمرو ہی منطلق ہے مجھے بھی معلوم ہے کہ عمرو ہی منطلق ہے مصنف فرماتے ہیں کہ المنطلق میں الف لام عہد خارجی اور الف لام جنسی دونوں کا احتمال ہے، جب عہد خارجی کا ہوگا تو عمرو المنطلق کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عمرو کو جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ کوئی معین شخص منطلق ہے لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ معین شخص عمرو ہی ہے اور جب جنسی ہوگا تو عمرو المنطلق کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو جانتا ہو اور ماہیت انطلاق کو بھی لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ المنطلق معین شخص ہے۔

وعکسهما. مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس کر کے بھی مثال بن سکتی ہے، یعنی اخوک زید اور منطلق عمرو۔

والثانی یفید قصر الجنس الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ دوسرا یعنی معرف بلام الجنس، کبھی کسی شئ پر چاہے وہ شئ مسند الیہ ہو یا مسند، معنی جنسی کے قصر کا فائدہ دیتا ہے، اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ معنی جنسی کا قصر شئ پر حقیقۃً ہو، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ معنی جنسی اس شئ کے علاوہ میں نہ پایا جاتا ہو جیسے زید الامیر زید ہی امیر ہے یہاں الامیر معرف بلام الجنس ہے اور جنسی معنی یعنی امارت، شئ یعنی زید پر منحصر ہے اس مثال میں حقیقۃً قصر اس وقت ہوگا جبکہ زید کے سوا کوئی دوسرا امیر نہ ہو دوسری صورت یہ ہے کہ معنی جنسی کا قصر وحصر اس شئ پر حقیقۃً نہ ہو بلکہ مبالغۃً ہو، مبالغۃً کی صورت میں مفہوم یہ ہوگا

کہ وہ معنیٔ جنسی اس شی کے علاوہ میں بھی پایا جاتا ہو لیکن اس شی مقصور علیہ میں کامل درجہ پایا جاتا ہو اور اسی کمال کی وجہ سے یہ کہہ دیا کہ معنیٔ جنسی اسی شی پر مقصور اور منحصر ہے دوسرے میں گویا کہ نہیں پایا جاتا ہے جیسے عمرو الشجاع عمرو ہی بہادر ہے، اس میں الشجاع معرف بلام الجنس ہے اور یہ معرف بلام الجنس معنیٔ جنسی یعنی شجاعت کے، شی یعنی عمرو پر قصر وحصر کا فائدہ مبالغۃً دے رہا ہے اس لئے کہ معنیٔ جنسی یعنی شجاعت عمرو کے اندر بدرجہ اتم اور کامل طریقہ پر پایا جارہا ہے گویا کہ اسی میں شجاعت ہے دوسرے میں نہیں ہے یہ شجاعت عمرو کے علاوہ میں بھی پائی جاتی ہے لیکن کامل طریقہ پر نہیں بلکہ ناقص طریقہ پر اس ناقص کو لایعبأبه کے درجہ میں اتارلیا گیا ہے۔

وقیل الاسمُ مُتَعَیَّنٌ للا بتداءِ لدلالتِه علی الذاتِ والصفةِ للخبر یةِ لدلالتِها علی اَمْرٍ نَسبیّ ورُدَّبانَّ المعنی اَلشَّخصُ الذی له الصفةُ صاحب الاسم.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے اسم متعین ہے مبتداء کے لئے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے ذات پر اور صفت متعین ہے خبر ہونے کے لئے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے امر نسبی پر اور تردید کی گئی ہے بایں طور کہ معنی ہیں الشخص الخ وہ شخص جس کے لئے صفت (انطلاق) ہے (وہ) صاحب اسم (زید) ہے۔

تشریح: قیل اس قول کے قائل امام رازی ہیں، امام رازی نے کہا ہے کہ جب دو معّرف میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا، صفت جیسے زید المنطلق میں زید اور المنطلق دو معرف ہیں، زید اسم ہے اور المنطلق صفت تو اسم مبتداء کے لئے متعین ہے یعنی وہ اسم مبتداء ہی ہوگا خبر نہیں ہوگا چاہے وہ اسم مقدم ہو یا مؤخر، کیونکہ، اسم، ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات کی شان یہ ہے کہ اس کو محکوم علیہ یعنی مبتداء بنایا جائے۔ اور صفتِ معرف، خبر کے لئے متعین ہے مبتداء نہیں ہوگی چاہے وہ صفتِ معرف، مقدم ہو یا مؤخر کیونکہ صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے، امر نسبی سے مراد وہ معنی ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور امر نسبی کے مناسب یہ ہے کہ وہ محکوم بہ یعنی خبر ہو نہ کہ مبتداء لہٰذا صفتِ معرف، خبر کے لئے متعین ہے۔

وردبان المعنی الخ. یہاں سے مصنف نے امام رازی کے قول کی تردید پیش کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ اسم، ذات پر اور صفت، امر نسبی پر دلالت کرے بلکہ اصل یہ ہے کہ جو مقدم ہوگا وہ ذات ہے چاہے اسم، مقدم ہو یا صفت، اور جو مؤخر ہے وہ امر نسبی پر دلالت کرے گا چاہے اسم ہو یا صفت، چنانچہ عمرو المنطلق میں عمرو مقدم ہونے کی وجہ سے ذات پر دلالت کرے گا اور ذات کے لئے مناسب محکوم علیہ یعنی مبتداء بننا ہے لہٰذا عمر مبتداء ہوگا اور المنطلق عمرو جیسی مثال میں المنطلق مقدم ہونے کی وجہ سے ذات پر دلالت کرے گا اور معنی ہوگا الشخص الذی له الصفةصاحب الاسم یعنی وہ شخص۔ جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہے وہ صاحب اسم، عمرو ہے، الغرض الشخص الذی له الصفة ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات کے لئے مناسب محکوم علیہ یعنی مبتداء ہونا ہے لہٰذا المنطلق مبتداء ہوگا اور عمرو، مؤخر ہونے کی وجہ سے امر نسبی پر دلالت کرے گا کیونکہ، عمرو کا مفہوم مسمیٰ بعمر و ہوگا اور مسمیٰ بعمرو، امر نسبی ہے لہٰذا، عمرو، امر نسبی ہوگا اور امر نسبی خبر ہوتا ہے لہٰذا عمرو، خبر ہوگا نہ کہ مبتداء۔

وَاَمَّا کونُه جملةً فَلِلتَّقوِیٰ اولکونِه سَبَبِیاً کما مَرَّ وَاِسمِیَّتُهَا وفِعلِیَّتُهَا وشَرطِیَّتُهَا لِمامَرَّ وظَرفِیَّتُهَا لِاِختِصَارِ الفعلیةِ اذهی مقدرةٌ بالفعل علی الاَصَحِّ.

ترجمه: بہر حال اس (مسند) کا جملہ ہونا تو تقوی کے لئے ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہے جیسا کہ گذر گیا اور اس کا اسمیہ، فعلیہ اور شرطیہ ہونا انہی وجھوں سے ہے جو گذر گئیں اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیہ کے اختصار کے لئے ہے اس لئے کہ وہ (ظرفیہ) اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو جملہ لایا جاتا ہے اور مسند کو جملہ لانا تقوی حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے تقویِ حکم کی صورت یہ ہے کہ مسند کی۔ مسند الیہ کی طرف متعدد بار اسناد ہو جیسے زید قام اس میں قام فعل مسند ہے جو اپنی ضمیر فاعل سے ملکر جملہ ہے، یہاں مسند کو جملہ، تقویِ حکم کا فائدہ دینے کے لئے لایا گیا ہے، تقویِ حکم اس طرح ہے کہ زید، مبتداء ہے جو خبر کا تقاضا کرتا ہے جب قام خبر کو ذکر کیا تو قام کی اسناد زید کی طرف ہوگئی کیونکہ خبر مبتداء کی طرف منسوب ہوتی ہے اور قام کی اسناد اس ضمیر کی طرف بھی ہورہی ہے جو قام میں پوشیدہ ہے اور وہ ھو ضمیر ہے اور یہ ضمیر زید مبتداء کی طرف لوٹ رہی ہے گویا قام کی زید مسند الیہ کی طرف دوبار اسناد ہوئی ہے اور اس تعدد اسناد کی وجہ سے قیام جو زید کے لئے حکم ہے اس میں تقویت آ گئی۔ یا مسند کو جملہ اس وجہ سے لایا جاتا ہے کہ مسند، سببی ہے، مسند سببی اس مسند کو کہا جاتا ہے جو جملہ ہو اور اس میں ایک ضمیر ہو جو مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہو، جیسے زید ابوہ قائمٌ اس میں زید مسند الیہ ہے اور ابوہ قائمٌ مسند ہے جو جملہ ہے اور مسند سببی ہے، مسند سببی اس لئے ہے کہ یہ مسند جملہ ہے اور اس میں ہٗ ضمیر مسند الیہ زید کی طرف لوٹ رہی ہے، مسند کو جملہ۔ مسند کے سببی ہونے کے وقت اس لئے لایا جاتا ہے کہ جس وقت مسند غیر سببی اور غیر مفید تقوی ہو تو مسند کو مفرد لایا جاتا ہے۔ لہٰذا جب سببی اور مفید تقوی ہوگا تو جملہ لایا جائے گا۔

واسمیتها وفعلیتها الخ. مسند کو جملہ لانا مسند کے مفید تقوی ہونے کے لئے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے آیا، اب یہ جملہ کبھی اسمیہ، کبھی فعلیہ اور کبھی شرطیہ ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا اسمیہ، فعلیہ اور شرطیہ ہونا ان ہی وجھوں سے ہے جو گذر چکیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس جملہ کو جو مفید تقوی اور سببی ہے جملہ اسمیہ لانا دوام وثبوت کے لئے ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدد وحدوث اور تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ پر مختصر طریقہ پر دلالت کرنے کے لئے ہے اور اس کا جملہ شرطیہ ہونا انہی اعتبارات ونکات کی وجہ سے ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح وہ جملہ جو مفید تقوی اور سببی ہے کبھی جملہ ظرفیہ ہوتا ہے اور اس کا جملہ ظرفیہ ہونا، جملہ فعلیہ کے اختصار کے لئے ہے یعنی وہ جملہ جب جملہ فعلیہ ہوتا تو اس میں اتنا اختصار نہیں ہوتا جتنا اس جملہ فعلیہ کو جملہ ظرفیہ لانے کی صورت میں اختصار حاصل ہوگا چنانچہ اگر زید استقر فی الدار کہا جائے تو استقر فی الدار جو مسند اور جملہ فعلیہ ہے اس میں طوالت ہے بہ نسبت اس کے کہ زید فی الدار جملہ ظرفیہ کہا جائے جو دیکھنے ہی سے ظاہر ہے۔

رہی یہ بات کہ جملہ فعلیہ کو ظرفیہ لانے کی صورت میں زیادہ اختصار کیوں ہوگا تو اسی کا جواب مصنف نے اذھی الخ

سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جملہ ظرفیہ اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی جملہ ظرفیہ فعل سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ اسم فاعل سے جیسا کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے چنانچہ زید فی الدار اصح قول کے مطابق استقر کے متعلق ہوگا اور بعض لوگوں کے بقول مستقر اسم فاعل کے متعلق ہوگا، الغرض جملہ ظرفیہ اصح قول کے مطابق فعل کے متعلق ہوگا جب فعل کے ساتھ متعلق اور مقدر ہوگا تو مقدر کی صورت میں اختصار ہوگا ہی۔ اگر جملہ ظرفیہ نہ لائے تو فعلیہ لانا ہوگا یعنی فعل کا اظہار ہوگا اور فعل کے اظہار کی صورت میں طوالت ہو جائے گی، پتہ چلا کہ جملہ ظرفیہ لانا، جملہ فعلیہ کے اختصار کے لئے ہے۔

وَاَمَّا تَاخِیرُہٗ فَلِاَنَّ ذِکرَ المسندِ الیه اَهَمُّ کما مر وَاَمَّا تقدیمُہٗ فلتخصیصِه بالمسندِ الیه نحو لافیها غولٌ ای بخلافِ خُمورِ الدنیا ولهذا لم یُقَدَّمِ الظرفُ فی لاریبَ فیه لئلا یفیدَ ثبوتَ الریبِ فی سائرِ کتبِ اللّٰه تعالیٰ او التنبیهِ من اولِ الامرِ علی اَنَّه خبرٌ لانعتٌ کقولِه لَهٗ هِمَمٌ لامُنتَهیٰ لکبارِها. او التفاؤلِ او التشویقِ الی ذکرِ المسندِ الیه کقوله ع شعر ثلاثةٌ تُشرِقُ الدنیا ببَهجَتِهَا شمسُ الضحیٰ وابو اسحٰقَ والقمر.

ترجمہ: اور بہر حال اس (مسند) کو مؤخر کرنا تو اس لئے ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے جیسا کہ گذر گیا اور بہر حال اس کو مقدم کرنا تو اس (مسند) کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہے جیسے اس (شراب جنت) میں دردسر (نشہ) نہیں ہے یعنی برخلاف دنیا کی شراب کے (کہ اس میں دردسر ہے) اور اسی وجہ سے **لاریب فیہ** میں ظرف کو مقدم نہیں کیا گیا ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کی بقیہ تمام کتابوں میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے یا شروع ہی سے اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ وہ خبر ہے نعت نہیں ہے جیسے اس کا قول مصرع ان کے لئے ایسی ہمتیں ہیں جن کی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے یا نیک فالی کے لئے یا (سامعین کے اندر) مسند الیہ کے ذکر کا شوق پیدا کرنے کے لئے جیسے اس کا قول شعر تین چیزیں ایسی ہیں جن کی چمک سے دنیا روشن ہوگئی شمس الضحیٰ (چاشت کے وقت کا آفتاب) ابواسحٰق اور چاند ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو مسند الیہ سے مؤخر کیا جاتا ہے، مسند کو مسند الیہ سے مؤخر اس لئے کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے لہٰذا اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کو مقدم اور مسند کو مؤخر کیا جاتا ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ میں گذر چکا ہے کہ مسند الیہ کو اس کی اہمیت کے پیش نظر مقدم کیا جاتا ہے اور جب مسند الیہ اہم ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگا تو مسند، مسند الیہ کے اہم ہونے کی وجہ سے مؤخر ہوگا۔

واما تقدیمہ. مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو مسند الیہ پر مقدم کیا جاتا ہے، مسند کو مسند الیہ پر مقدم اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنا ہے جیسے **تمیمی انا** دیکھئے اس مثال میں تمیمی مسند کو، انا مسند الیہ پر مقدم کیا ہے، مسند تمیمی کو، انا مسند الیہ کے مدلول کے ساتھ خاص کرنے کے لئے چنانچہ معنی ہے، میں تمیمی ہی ہوں یعنی تمیمی ہونا میرے ساتھ خاص ہے میں قیسی نہیں ہوں، اور جیسے **لافیہا غول** اس میں **فیہا** مسند لا کے ساتھ مقدم ہے اور غول مسند الیہ مؤخر ہے یہاں

بھی مسند کی تقدیم، تخصیص مسند، بالمسند الیہ کے لئے ہے چنانچہ معنی ہے اسی میں یعنی جنت کی شراب میں دردسر اور نشہ نہیں ہے برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں دردسر اور نشہ ہے۔

ولھذا. مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ تقدیمِ مسند، تخصیصِ مسند کا فائدہ دیتی ہے۔ آیت کریمہ لاریب فیہ میں ظرف یعنی فیہ کو جو مسند ہے مقدم نہیں کیا ہے یعنی لافیہ ریب نہیں کہا تا کہ اللہ تعالیٰ کی بقیہ تمام کتابوں میں ریب کے ثبوت کا فائدہ نہ دے، یعنی لافیہ ریب ظرف کو مقدم کر کے کہنے میں قرآن کے سوا اللہ تعالیٰ کی بقیہ تمام کتابوں میں ثبوتِ ریب کا فائدہ حاصل ہوتا کیونکہ تقدیم مسند، تخصیص مسند کا فائدہ دیتی ہے چنانچہ تقدیم ظرف کی صورت میں معنی ہوتا اسی قرآن میں ریب اور شک نہیں ہے یعنی دوسری کتب الٰہی میں ریب ہے، حالانکہ جس طرح قرآن میں شک نہیں ہے اسی طرح بقیہ کتب الٰہی میں بھی شک نہیں ہے، الغرض دوسری کتب الٰہی میں اثبات ریب کا فائدہ دینے سے بچانے کے لئے ظرف کو مقدم کر کے لافیہ ریب نہیں کہا گیا ہے۔

اوالتنبیہ. مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ سامعین کو، تقدیم مسند کر کے شروع ہی سے اس بات پر آگاہ کر دیا جائے کہ مسند خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ اگر وہ صفت ہوتی تو اس کو موصوف پر مقدم کرنا جائز نہ ہوتا، رہی خبر تو وہ مبتداء پر مقدم ہوتی ہے، جیسے حسان بن ثابت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں کہا ہے۔ لہ ھمم لامنتھیٰ لکبارھا÷ وھمتہ الصغریٰ اجل من الدھر ترجمہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی ہمتیں ہیں جن کی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے، ان کی چھوٹی ہمت بھی زمانہ کی ہمت سے بڑی ہے۔ دیکھئے! اس شعر میں لہ مسند کو ھمم مسند الیہ پر مقدم کیا ہے، شروع ہی سے سامعین کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ لہ خبر ہے ھمم اس کی صفت نہیں ہے اگر صفت ہوتی تو ھمم موصوف ہوتا اور اس پر لہ صفت کو مقدم نہیں کیا جاتا کہ صفت کو موصوف پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔

اوالتفاول. مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا کبھی نیک فالی حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی مسند کو مقدم کر کے سامع کو اول وہلہ میں متکلم خوش کن بات سنا دینا چاہتا ہے جیسے **سعدت بغرۃ وجھک الایام÷وتزینت ببقائک الایام.**
ترجمہ: زمانہ تیرے چہرے کے جمال سے سعید اور خوش بخت ہو گیا اور تیری حیات سے زمانہ آراستہ ہو گیا، اس شعر میں، سعدت مسند کو الایام مسند الیہ پر مقدم کیا ہے نیک فالی حاصل کرنے کے لئے یعنی اول وہلہ میں، سعدت کہہ کر سامع کو خوش کن بات سنا دیا۔

اوالتشویق. مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا کبھی ذکر مسند الیہ کا شوق دلانے کے لئے ہوتا ہے اور یہ تشویق اس وقت پائی جائیگی جب کہ مسند کے ساتھ ایک یا چند ایسے وصف ذکر کیے جائیں جن کا تعلق، مسند الیہ سے ہو، اب جب وہ مسند ان اوصافِ مسند الیہ کے ساتھ مقدم ہوگا تو سامع کو ذکر مسند الیہ کا شوق اور انتظار ہوگا اس انتظار اور شوق کا فائدہ یہ ہوگا کہ انتظار کے بعد جب مسند الیہ کا ذکر ہوگا تو مسند الیہ سامع کے ذہن میں راسخ اور پختہ ہو جائے گا کیونکہ جو چیز انتظار کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے۔

الغرض مسند الیہ کا شوق دلانے کے لئے مسند کو کبھی مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے محمد بن وہیب کا قول معتصم باللہ کی مدح میں شعر ثلاثة تشرق الدنیا ببھجتھا ÷ شمس الضحیٰ وابو اسحٰق والقمر ترجمہ: تین چیزیں ایسی ہیں جن کی چمک سے دنیا روشن ہوگئی۔ شمس الضحیٰ (چاشت کے وقت کا آفتاب) ابو اسحٰق (کنیت خلیفہ معتصم باللہ) اور چاند، دیکھئے! ثلاثة مسند کو جو تشرق الدنیا ببھجتھا وصف کے ساتھ مقدم ہے اور اس وصف کا تعلق مسند الیہ یعنی شمس الضحیٰ، ابو اسحٰق اور القمر کے ساتھ ہے یہاں ثلاثة مسند کو مقدم کرنا تشویق کے لئے ہے یعنی جب مسند ثلاثة مقدم ہوا تو سامع کو شوق ہوا کہ آخر وہ کون سی تین چیزیں ہیں جن کی چمک سے دنیا روشن ہوگئی، اب جب انتظار اور شوق کے بعد. شمس الضحیٰ. ابو اسحٰق اور القمر تینوں مسند الیہ کا ذکر ہوا تو یہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں بیٹھ گئے۔

تنبیهٌ کثیرٌ مما ذُکِرَ فی هذا البابِ والذی قبلَه غیرُ مُختَصٍّ بهما کالذکرِ والحذفِ وغیرهما وَالْفَطِنَ اِذَا اَتْقَنَ اعتبارَ ذالک فیهما لا یَخفیٰ علیه اعتبارُه فی غیرهما.

ترجمہ: یہ تنبیہ ہے، بہت سے وہ (احوال) جو اس باب میں اور اس سے پہلے والے باب میں ذکر کیے گئے ہیں انہیں دو بابوں کے ساتھ مختص نہیں ہیں جیسے ذکر، حذف اور ان دونوں کے علاوہ، اور ذہین آدمی نے جب ان کثیر احوال کا اعتبار ان دونوں (بابوں) میں خوب سمجھ لیا تو اس پر ان کا اعتبار کرنا مخفی نہیں ہوگا ان دونوں کے علاوہ میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اس بابِ مسند اور اس سے قبل والے بابِ مسند الیہ دونوں میں جو احوال ذکر کیے گئے ہیں ان احوال میں سے بہت سے احوال مثلاً ذکر، حذف اور ان دونوں کے علاوہ تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق اور تقیید وغیرہ ان دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے علاوہ مفعول بہ، حال، تمیز، مضاف الیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

والفطن الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ ذہین آدمی جب ان احوال کا ان دونوں بابوں میں اعتبار کرنا خوب جان گیا تو ان دونوں بابوں کے علاوہ میں بھی ان احوال کا اعتبار کرنا ان پر مخفی نہیں رہے گا، مثلاً جب یہ جان لیا کہ مسند الیہ کو ضیقِ مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے تو یہ بھی جان جائے گا کہ مفعول بہ کو ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جائے گا وغیرہ۔ مصنف نے کثیر مما ذکر سے اس بات کو بتلایا ہے کہ بہت سے احوال ان دونوں بابوں کے علاوہ میں پائے جاتے ہیں البتہ بعض احوال ان ہی دونوں کے ساتھ خاص ہیں ان دونوں کے علاوہ میں نہیں پائے جاتے ہیں جیسے ضمیر فصل ایسے حکم اور نسبت کے ساتھ خاص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہے اور جیسے مسند کا فعل ہونا تو فعل ہونا مسند کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتے ہیں۔

احوالُ متعلقاتِ الفعل

الفعلُ مع المفعولِ كالفعلِ مع الفاعلِ فی اَنَّ الْغرضَ من ذكرِه معه افادةُ تَلَبُّسِه به لا افادةُ وقوعِه مطلقا فاذا لم يُذْكَرْ معه فالغرضُ ان كان اثباتُه لفاعلِه اونفيُه عنه مطلقا نُزِّلَ منزلةَ اللّازم ولم يُقَدَّرْ له مفعولٌ لِاَنَّ المقدرَ كالمذكور.

ترجمہ: احوال متعلقات فعل، فعل کا حال مفعول کے ساتھ ایسے ہی ہے جیسے فعل کا حال فاعل کے ساتھ اس بات میں کہ اس کے ساتھ اس کے ذکر کرنے سے غرض اس کے ساتھ اس کے ارتباط کا فائدہ دینا ہے نہ کہ اس کے مطلقاً وقوع کا فائدہ دینا ہے پس جب اس کے ساتھ ذکر نہ کیا گیا ہو تو غرض اگر مطلقاً اس کو اس کے فاعل کے لئے ثابت یا اس کی اس سے نفی کرنا ہے تو اتار لیا جائے گا (اس فعل کو) لازم کے درجہ میں اور اس کے لئے مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا اس لئے کہ مقدر مذکور کی طرح ہے۔

تشریح: **احوال متعلقات الفعل.** یہ فن اول کا چوتھا باب ہے، جس میں فعل کے متعلقات یعنی فعل کے معمولات کے احوال ذکر کیے جائیں گے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ فعل کا حال مفعول بہ کے ساتھ ایسے ہی ہے جیسے فاعل کے ساتھ فعل کا حال ہے اس بات میں کہ فاعل اور مفعول کا فعل کے ساتھ ذکر کرنے سے غرض، فعل کے تلبس وربط کا فائدہ پہنچانا ہے فاعل مفعول کے ساتھ۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جس طرح فاعل کے ساتھ فعل ذکر کرنے کی غرض سامع کو اس بات کا فائدہ پہنچانا ہے کہ فعل کا فاعل کے ساتھ تلبس اور ربط ہے اسی طرح جب مفعول کے ساتھ فعل کو ذکر کیا جائے تو غرض اس بات کا فائدہ پہونچانا ہوگا کہ فعل کا مفعول کے ساتھ تلبس اور ربط ہے۔

فعل کو فاعل کے ساتھ یا مفعول کے ساتھ ذکر کرنے سے غرض یہ نہیں کہ مطلقاً فعل کے وقوع کا سامع کو فائدہ پہنچایا جائے یعنی فعل کو فاعل کے ساتھ ذکر کرنے سے صرف وقوع فعل کو بتلانا اور کس سے فعل واقع ہوا ہے اس سے صرف نظر کرنا، غرض نہیں ہے، اسی طرح فعل کو مفعول کے ساتھ ذکر کرنے سے صرف وقوع فعل کو بتلانا اور کس پر واقع ہوا ہے اس سے صرف نظر کرنا، غرض نہیں ہے۔

فاذالم یذکر معه. جب فعل متعدی (جو فاعل کی طرف منسوب ہو) کے ساتھ مفعول بہ نہ ذکر کیا جائے اس وقت اگر غرض فعل کو مطلقاً یعنی فعل میں عموم وخصوص کا اعتبار کیے بغیر اور کس پر واقع ہوا ہے اس کا اعتبار کیے بغیر۔ صرف فعل کو فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی فاعل سے نفی کرنا ہو تو اس فعل متعدی کو لازم کے درجہ میں اتار لیا جائے گا اور اس فعل متعدی کے لئے

مفعول بہ مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے، یعنی غیر مذکور کی صورت میں اگر مفعول بہ کو مقدر مانا جائے گا تو مفعول بہ ذکر نہ کرنے کا جو مقصد تھا (کہ کس پر واقع ہوا ہے اس کا اعتبار کیے بغیر صرف فعل کو فاعل کے لئے ثابت یا فعل کی فاعل سے نفی کرنا) وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے اور مذکور کی صورت میں یہ بات ثابت ہوگی کہ فعل کا فاعل کے لئے اثبات یا نفی۔ کس پر فعل واقع ہوا ہے اس کے اعتبار کرنے کے ساتھ ہوگا، جو مقصود کے خلاف ہے، اس لئے خلاف مقصود کے ارتکاب سے بچتے ہوئے مفعول بہ مقدر نہیں مانا جائے گا۔

وهو ضَرُبانِ لِاَنَّه اِمَّاان يُجعلَ الفعلُ مطلقا كنايةً عنه متعلقاً بمفعولٍ مخصوصٍ دَلَّتْ عليه قرينةٌ اَوْلَاالثاني كقولِه تعالىٰ قل هل يستوى الذين يَعْلمون والذين لايَعْلمون السكاكي ثم اذاكان المقامُ خِطَابِيًّا لااِسْتِدْلَالِيًّا اَفادَذالك مع التعميمِ دفعاً لَلتَّحكُّمِ والاولُ كقولَ البُحْتَرِىُ فى المُعْتَزِّ باللهِ شِعْرٌ شَجْوُ حُسَّادِهِ وغيظُ عداه÷اَن يَّرىٰ مُبْصِرٌ ويَسْمَعَ واعٍ.اى ان يكون ذورويةٍ وذوسَمْعٍ فَيُدْرِكُ بالبصر محاسنه وبالسمعِ اخبارَه الظاهرةَ الدالةَ على استحقاقِه الامامة دون غيره فلايجدوا الى منازعتِه سبيلاً.

ترجمہ: اور وہ دو قسم پر ہے اس لئے کہ فعل کو اس کے مطلق ہونے کی حالت میں یا تو ایسے فعل سے کنایہ قرار دیا جائے گا جو ایسے مخصوص مفعول سے متعلق ہونے کی حالت میں ہو جس پر قرینہ دلالت کر رہا ہو یا نہیں۔ دوسرا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول قل ھل یستوی الخ آپ کہہ دیجئے کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں۔ سکاکی (نے کہا) پھر جب مقام، خطابی ہو نہ کہ استدلالی تو وہ مقام اس کا فائدہ دے گا تعمیم کے ساتھ تحکم (ترجیح بلا مرجح) کو دفع کرنے کے لئے اور اول جیسے بحتری کا قول معتز باللہ کے بارے میں شعر۔ اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سن کر یاد رکھنے والا سنتا ہے یعنی دیکھنے والے اور سننے والے پائے جاتے ہیں پس وہ اپنی آنکھ سے اس کے محاسن دیکھتے ہیں اور کان سے اس کی خبروں کو سنتے ہیں جو خبریں ظاہر ہیں، اس کے استحقاق امامت پر دلالت کرنے والیاں ہیں نہ کہ اس کے علاوہ چنانچہ وہ لوگ اس سے لڑنے کی راہ نہیں پاتے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ قسم جس کا بیان ابھی اوپر ہوا دو قسم پر ہے، یعنی وہ فعل متعدی جو فاعل کی طرف مسند ہوا اور اس کے مفعول کو ذکر نہ کیا گیا ہو اور اس ترکیب سے غرض فعل کو فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی فاعل سے مطلقاً نفی کرنا ہو جس کی وجہ سے اس فعل متعدی کو لازم کے درجہ میں اتار لیا گیا ہو اور اس کے لئے مفعول بہ مقدر نہ مانا گیا ہو۔ یہ فعلِ منزّل بمنزلة اللازم دو قسم پر ہے اول یہ کہ اس فعل منزل کو مطلق ہونے کی حالت میں (مطلق سے مراد یہ ہے کہ اس فعل میں عموم وخصوص اور مفعول بہ کے ساتھ تعلق کا اعتبار نہ کیا گیا ہو) یا تو کنایہ قرار دیا جائے گا اس فعل سے جو متعلق ہو مخصوص مفعول کے ساتھ اور مخصوص

مفعول کے ساتھ متعلق ہونے پر کوئی قرینہ دلالت کررہا ہو۔ (دوسری قسم) یا ایسا نہیں ہوگا یعنی اس فعل منزل کو اس فعل سے کنایہ قرار نہیں دیا جائے گا جو مفعولِ مخصوص کے ساتھ متعلق ہو اور اس پر قرینہ ہو۔

پہلی قسم کی مثال بعد میں آتی ہے یہاں دوسری قسم کی مثال ذکر کی جارہی ہے جیسے قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون دیکھئے! یعلمون اور لایعلمون فعل متعدی ہیں اور اس کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اور غرض اس ترکیب سے اثبات فعلِ علم، للفاعل، اور نفی فعلِ علم عن الفاعل ہے، لہٰذا اس فعل متعدی کو لازم کے درجہ میں اتار لیا گیا اور اس کا مفعول مقدر نہیں مانا گیا یہ آیت دوسری قسم کی مثال اس طرح بنے گی کہ اس فعل مطلق کو ایسے فعل سے کنایہ قرار نہیں دیا گیا ہے جو مخصوص مفعول بہ کے ساتھ متعلق ہو یعنی یعلمون اور لایعلمون سے ایسا یعلمون اور لایعلمون مراد نہیں ہے جس کا کوئی مفعول مخصوص ہو اور اس مفعول مخصوص پر قرینہ موجود ہو، جب ایسے فعل سے کنایہ نہیں ہے جو مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو تو آیت شریفہ کا مفہوم ہوگا۔ وہ شخص جس کو نفس علم حاصل ہے اور وہ شخص جس کو نفس علم حاصل نہیں ہے دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔

السکاکی ثم اذا کان المقام الخ. علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ جس فعل متعدی کا مفعول بہ مذکور نہ ہو اور غرض اصل فعل کو ثابت کرنا ہو جس کی وجہ سے وہ فعل لازم کے درجہ میں اتار لیا گیا ہو اور اس فعل کو ایسے فعل سے کنایہ بھی نہ کیا گیا ہو جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو۔ جب اس فعل کا مقام، مقامِ خطابی ہو (وہ مقام ہو جہاں محض گمان کافی ہو) استدلالی نہ ہو (وہ مقام نہ ہو جہاں محض گمان کافی ہو بلکہ یقین کی ضرورت ہو جو دلیل سے حاصل ہوتا ہے) تو وہ مقام اور فعل دو غرضوں کا فائدہ دے گا ایک تو اثبات فعل، للفاعل یا نفی فعل، عن الفاعل مطلقا کا اور دوسری غرض جس کا فائدہ دے گا، وہ اس فعل کے افراد میں تعمیم ہے۔

اب سوال ہوتا ہے کہ اس فعل میں عموم کیوں ہوگا یعنی اس فعل کا ہر ہر فرد مراد کیوں ہوگا، تو اس کا جواب مصنف نے دفعاللتحکم سے دیا ہے کہ جب فعل متعدی کو مفعول کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے اور نہ مفعول مخصوص والا فعل سے کنایہ کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم سامع کو یہ بتلانا چاہتا ہے کہ یہ فعل عام ہے ہر اس مفعول کے لئے جو اس کا مفعول بن سکتا ہے اب اگر اس فعل کو عام نہ کیا جائے بلکہ بعض مفعول مراد لیا جائے تو بعض مراد لینے پر اور بعض مراد نہ لینے پر چونکہ کوئی دلیل اور مرجح نہیں ہوگا تو ترجیح بلامرجح اور تحکم لازم آئے گا، اسی تحکم کو ختم اور دفع کرنے کے لئے عام مراد لیا جائے گا، جیسے فلان یعطی اس میں مفعول مذکور نہیں ہے، فعل لازم مانا گیا ہے، دوسرے فعل سے کنایہ نہیں ہے مقام خطابی ہے، اثبات اور تعمیم کا فائدہ دے رہا ہے۔

والاول کقول البحتری الخ. فعل منزل بمنزلۃ اللازم۔ کی پہلی قسم یہ بیان کی گئی تھی کہ اس فعل منزل کو ایسے فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو جیسے بحتری کا قول معتز باللہ کی مدح میں مستعین باللہ وغیرہ پر چوٹ کرتے ہوئے جو مستعین باللہ اپنے بھائی معتز باللہ سے خلافت کے سلسلہ میں جھگڑتا رہتا تھا شعر شجو حسادہ وغیظ عداہ÷ان یری مبصرو یسمع واع اس شعر میں حسادہ اور عداہ سے مراد معتز باللہ کے بھائی مستعین باللہ وغیرہ ہیں اور یری ویسمع دونوں فعل متعدی ہیں جن کے مفعول مذکور نہیں ہیں غرض اس ترکیب سے اثبات فعل للفاعل ہے اسی لئے اس فعل کو لازم کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے اور اس فعل منزل بمنزلۃ اللازم سے کنایہ اور مراد ایسا یری اور یسمع لیا ہے جو

مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں یری سے مراد ایسا یری فعل ہے جو محاسنہ، مفعول سے متعلق ہے اور یسمع سے ایسا یسمع فعل مراد لیا گیا ہے جو اخبارہ مفعول سے متعلق ہے۔

مصنف نے ای ان یکون الخ سے شعر کے دوسرے مصرعہ کی تشریح اور تفسیر کی ہے، ذورویة، مبصر کا معنی ہے اور ذوسمع، واع کا، محاسنه، یری کا مفعول ہے اور اخباره یسمع، کا مصنف کی تفسیر کا خلاصہ یہ ہے کہ معتز باللہ خلیفہ کے دشمن وحاسد مستعین باللہ وغیرہ کا غم وغصہ اس بات سے ہے کہ معتز باللہ کے محاسن اور ان کے اخبار واوصاف کو دیکھنے اور سننے والے لوگ موجود ہیں اور وہ اوصاف ظاہر وباہر ہیں اور ان کے مستحق امامت وخلافت پر دال ہیں یہی وجہ ہے کہ لوگ ان ہی کو خلیفہ مانتے ہیں اور مستعین باللہ کو امامت وخلافت کے سلسلہ میں ان سے لڑنے کی راہ نہیں مل پاتی ہے۔

وَاِلَّا وَجَبَ التقدیرُ بحسبِ القرائنِ ثم الحذفُ اماللبیانِ بعدَ الابهامِ کمافی فعلِ المَشِیَّةِ مالم یَکُنْ تعلقُه به غریباً نحو فلو شاء لَهَدٰ کم اجمعین بخلافِ ع ولوشئتُ اَنْ اَبْکٰی دَماً لَبَکَیْتُه واَمَّا قولُه شعرٌ فلم یُبْقِ منی الشوقُ غیرَ تَفَکُّرِیْ ÷فلوشئتُ اَنْ اَبْکٰی بَکَیْتُ تفکُّراًفلیس منه لان المرادَ بالاولِ البُکاءُ الحقیقیُّ۔

ترجمہ: ورنہ مفعول کو مقدر ماننا واجب ہے قرائن کے مطابق پھر حذف بیان بعد الابہام کے لئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیت میں جبکہ اس کا تعلق اس (مفعول) کے ساتھ غریب (اور نادر) نہ ہو جیسے اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا برخلاف ولو شئت الخ کے (ترجمہ) اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو خون روسکتا ہوں اور بہر حال اس کا قول شعر پس شوق نے میرے اندر تفکر کے سواء کچھ نہیں چھوڑا اگر میں رونا چاہوں تو تفکر روسکتا ہوں تو یہ اس سے نہیں ہے اس لئے کہ مراد اول سے بکاء حقیقی ہے۔

تشریح: پیچھے یہ بات آئی تھی کہ وہ فعل متعدی جو فاعل کی طرف منسوب ہو جب اس کا مفعول بہ ذکر نہ کیا جائے تو اگر غرض اس ترکیب سے مطلقاً فعل کو فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی فاعل سے نفی کرنا ہے تو اس صورت میں مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا مصنف یہاں فرماتے ہیں ورنہ یعنی اگر غرض اس ترکیب سے مطلقاً فعل کو فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فاعل سے نفی کرنا نہ ہو بلکہ مفعول مخصوص جو لفظوں میں غیر مذکور ہے کے ساتھ اس فعل کا تعلق مقصود ہو تو ایسی صورت میں قرینہ کے اعتبار سے مفعول کو مقدر ماننا واجب ہوگا اگر قرینہ مفعول عام پر دلالت کرے تو مفعول عام مقدر ہوگا جیسے واللّٰہ یدعوا الی دار السلام یہاں قرینہ مفعول عام پر دلالت کرتا ہے اس لئے مفعول عام مقدر ہے اور تقدیری عبارت ہے واللّٰہ یدعوا کل احد الی دار السلام اور اگر مفعول خاص پر دلالت کرتا ہے تو مفعول خاص مقدر ہوگا جیسے حضرت عائشہؓ کا قول مارایت منه ولارای منی یہاں قرینہ کی وجہ سے مفعول خاص فرجاً مقدر ہے اور تقدیری عبارت ہے مارایت فرجامنه ولارای فرجامنی کہ نہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شرمگاہ دیکھی نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری شرمگاہ کو دیکھی۔ جب اس دوسری صورت میں مفعول کو حسب قرینہ مقدر ماننا واجب ہوا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ مفعول، متکلم کی مراد ہے لیکن کسی غرض سے لفظ میں ذکر نہیں کیا ہے، اب

سوال ہوتا ہے کہ وہ غرض کیا ہے جس کی وجہ سے مفعول کو ذکر نہیں بلکہ حذف کر دیا جاتا مصنف اگلی عبارت میں اسی غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

ثم الحذف اما للبیان بعد الابهام. مصنف فرماتے ہیں کہ فعل کے مفعول کو حذف کرنا بیان بعدالابہام کے لئے ہوتا ہے یعنی اولاً مفعول کو مبہم اور مخفی رکھ کر پھر بیان کرنے کا جب ارادہ ہوتا ہے تو مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے فعل مشیت وغیرہ کے مفعول کو بیان بعدالابہام کی غرض سے حذف کر دیا جاتا ہے یہ یاد رہے کہ فعل مشیت کے مفعول کو حذف اس وقت کیا جائے گا جبکہ فعل مشیت شرط بنکر واقع ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ فعل مشیت کا مفعول حذف اس وقت ہوگا جبکہ فعل مشیت کا تعلق مفعول محذوف کے ساتھ غریب اور نادر نہ ہو جیسے فلو شاء لهد کم اجمعین دیکھئے! شاء فعل مشیت کا مفعول ہدایت محذوف ہے تقدیری عبارت ہے فلو شاء هدایتکم لهداکم اجمعین اس مفعول کو حذف کرنا بیان بعدالابہام کی غرض سے ہے وہ اس طرح کہ جب کہا گیا لو شاء تو سامع نے جان لیا کہ یہاں کوئی چیز ہے جس پر مشیت فعل کو معلق کیا گیا ہے لیکن وہ چیز کیا ہے ابھی مبہم ہے لیکن جب لهداکم کہا تو اس شئی مبہم کی ایضاح اور بیان ہو گیا کہ وہ شئی مبہم ہدایت ہے، جس پر فعل مشیت معلق ہے دوسری بات یہ کہ فعل مشیت کا مفعول محذوف ہدایت کے ساتھ تعلق نادر نہیں ہے۔

الغرض اس آیت میں ہدایت مفعول، بیان بعدالابہام کی غرض سے محذوف ہے، جس پر قرینہ لهدکم ہے اور اگر اس فعل مشیت کا مفعول کے ساتھ تعلق نادر ہو تو مفعول کو حذف نہیں بلکہ ذکر کرنا بہتر ہوگا جیسے ابی الهندام خزاعی کا قول اپنے لڑکے ہندام کے مرثیہ میں ولو شئت ان ابکی دما لبکیته ÷ علیه ولکن ساحة الصبر اوسع اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو خون رو سکتا ہوں، لیکن صبر کا میدان بہت وسیع ہے، دیکھئے! اس شعر میں فعل مشیت کا مفعول یعنی ان ابکی (جو بتاویل مصدر مفعول ہے) کو حذف نہیں بلکہ ذکر کیا ہے کیونکہ فعل مشیت کا تعلق مفعول یعنی بکاء دم کے ساتھ نادر اور غریب ہے۔

واما قوله شعر فلم یبق منی الشوق غیر تفکری. فلو شئت ان ابکی بکیت تفکرا. مصنف فرماتے ہیں کہ یہ شعر اس سے نہیں ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ صدرالافاضل علامہ زمخشری نے ''ضرام السقط'' نامی کتاب میں لکھا ہے کہ اس شعر میں فعل مشیت کے مفعول، یعنی ان ابکی کو ذکر کیا ہے اور ذکر اس لئے کیا ہے کہ ان ابکی سے مراد بکاء فکری ہے اور بکاء فکری کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اس شعر میں صدرالافاضل نے مفعول کے حذف نہ ہونے کی جو وجہ بیان کی ہے، وہ وجہ نہیں ہے، فلیس منه لہٰذا یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہوا جس میں فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ نادر ہو۔ اس شعر میں مفعول کو حذف نہ کرنے کی دوسری وجہ ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اس شعر میں اول یعنی ان ابکی سے مراد بکاء حقیقی یعنی آنسو رونا ہے۔ بکاء فکری مراد نہیں ہے، اور بکاء ثانی یعنی بکیت سے مراد بکاء فکری ہے جیسا کہ بکیت تفکرا سے واضح ہے اور بکاء فکری بکاء حقیقی کا قرینہ نہیں بن سکتا لہٰذا۔ ان ابکی مفعول کو حذف نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے حذف پر اب کوئی قرینہ رہا نہیں اور بغیر قرینہ کے حذف نہیں کر سکتے۔

الغرض قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے فعل مشیت کے مفعول ان ابکی کو حذف نہیں کیا ہے۔ عدم حذف اس لئے نہیں ہے

کہ اس مفعول کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہے، جیسا کہ علامہ زمخشری کہتے ہیں۔

وامّا لدفعِ توَهُّمِ اِرَادَةِ غیرِ المراد ابتداءً كقوله شعر و كم ذِدْتَ عنى من تحاملِ حادثٍ ÷ وسورةَ ايامٍ حَزَزْنَ الى العظمِ. اذلو ذُكِرَ اللحمُ لرُبَّما توَهَّم قبل ذكرِ ما بعدهُ اِنَّ الحَزَّلم يَنتَهِ الى العظمِ وامَّالانه اُرِيدَ ذكرُه ثانياً على وجهٍ يتضمنُ ايقاعَ الفعلِ على صريحِ لفظِه اظهارا لِكمالِ العنايةِ بوقوعِه عليه كقولِه شعرٌ قد طَلَبْنَا فلم نَجِدْ لك في السو ÷ دَدِو المجدِو المَكارمِ مِثْلاً. ويجوز ان يكونَ السببُ تركَ مواجهةِ الممدوحِ بطلبِ مثلٍ له.

ترجمہ: اور یا ابتداء کلام میں مراد کے علاوہ کے ارادہ کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے اس کا قول شعر۔ تو نے مجھ سے زمانہ کے کتنے مظالم اور زمانہ کی سختی کو دور کیا ہے جس نے ہڈی تک (گوشت) کو کاٹ دیا ہے اس لئے کہ اگر اللحم کو ذکر کیا جاتا تو بسا اوقات اس کے مابعد کے ذکر سے پہلے یہ وہم ہوتا کہ کاٹنا ہڈی تک نہیں پہونچا ہے یا اس لئے کہ اس (مفعول) کو دوسری مرتبہ۔ ایسے طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے جو (طریقہ) اس (مفعول) کے صریحی لفظ پر فعل کے واقع کرنے کو متضمن ہو اس (مفعول) پر اس (فعل) کے وقوع کے ساتھ کمال توجہ کو ظاہر کرنے کے لئے جیسے اس کا قول شعر۔ ہم نے تلاش کیا پس ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں آپ کے مثل نہیں پایا اور ممکن ہے کہ سبب، ممدوح کے مثل کی طلب کے ساتھ ممدوح کے روبرو ہونے کو چھوڑنا ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مفعول کو حذف کرنا کبھی ابتداء کلام میں غیر مراد کے ارادہ کے وہم کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی اگر مفعول کو حذف نہیں کرے گا تو ابتداء کلام سے، مراد کے علاوہ کے مراد ہونے کا وہم ہوگا اسی وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کردیا جاتا ہے جیسے بحتری کا قول ابوالسقر کی مدح میں۔ شعر **و كم ذدت عنى من تحامل حادث ÷ وسورة ايام حزرن الى العظم** اس شعر میں **حزرن** کے مفعول، **اللحم** کو حذف کردیا ہے، حذف اس لئے کیا ہے کہ اگر ذکر کرتے ہوئے **حزرن اللحم الى اللعظم** کہتے تو **الى العظم** کو جو **اللحم** کا مابعد ہے۔ ذکر کرنے سے پہلے یہ وہم ہوتا کہ کاٹنا عظم اور ہڈی تک نہیں ہوا ہے حالانکہ یہ مراد متکلم نہیں ہے مرادِ متکلم تو یہ ہے کہ کاٹنا ہڈی تک ہوا ہے لہٰذا **اللحم** مفعول کو حذف کردیا اور ڈائرکٹ **حزرن الى العظم** کہا تا کہ وہ وہم دور ہوجائے۔

واما لانه اريد ذكره ثانيا على وجه. مفعول کو حذف کرنا کبھی اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ مفعول کو دوسری بار ایسے طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے کہ فعل کا وقوع مفعول کے صریحی لفظ پر ہو نہ کہ ضمیر پر یعنی متکلم نے فعل اول کے مفعول کو حذف کردیا اور اس مفعول کو دوسرے فعل کا مفعول بناتے ہوئے ذکر کیا اور پہلے فعل کے مفعول کو حذف کر کے اسی مفعول کو دوسرے فعل کا مفعول بنا کر ذکر کرنا اس وجہ سے ہے کہ متکلم کا ارادہ یہ ہے کہ دوسرا فعل اپنے مفعول کے صریحی لفظ پر واقع ہو ضمیر پر واقع نہ ہو اور یہ اسی

وقت ہوسکتا ہے جبکہ پہلے فعل کے ساتھ اس مفعول کو ذکر نہ کرے بلکہ دوسرے فعل کے ساتھ اس مفعول کو ذکر کرے کیونکہ اگر پہلے فعل کے ساتھ ذکر کر دیا جائے گا تو اب دوسرے فعل کے لئے اس مفعول کو صریحی لفظ کے ساتھ نہیں ذکر کر سکتے بلکہ ضمیر کے ساتھ ذکر کرنا پڑے گا کیونکہ دونوں فعل کا مفعول ایک ہی ہے اور قاعدہ ہے کہ ایک چیز کا ذکر جب پہلے ہو جائے اور اسی کو دوبارہ ذکر کرنے کا ارادہ ہو تو اس کو ضمیر کے ساتھ ذکر کیا جائے گا۔

الغرض متکلم کا ارادہ دوسرے فعل کے ساتھ اس مفعول کو صریحی لفظ کے ساتھ ذکر کرنا ہے اس لئے پہلے فعل کے مفعول کو حذف کر دیا ہے اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ متکلم دوسرے فعل کو صریحی مفعول پر کیوں واقع کرنا چاہتا ہے تو اس کا جواب اظہــار الکمال العنایة سے دیا ہے کہ متکلم دوسرے فعل کو صریحی مفعول پر واقع کر کے وقوعِ فعل ثانی علی المفعول پر پوری توجہ کو ظاہر کرنا چاہتا ہے جیسے بحتری کا قول معتز باللہ خلیفہ کی مدح میں شعر۔ **قد طلبنا فلم نجد لک فی السو ÷ ددو المجد والمکارم مثلاً**۔ اس شعر میں طلبنا فعل اوّل کے مفعول کو حذف کر دیا ہے اور وہ مفعول محذوف مثلاً ہے اور وجہ یہ ہے کہ متکلم دوسرے فعل لم نجد کا وقوع مفعول صریحی یعنی لفظ مثلاً پر کرنا چاہتا ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا تھا جبکہ فعل اول کا مثلاً کو مفعول بنا کر ذکر نہ کرے کیونکہ اگر فعل اول کے ساتھ اس مثلا کو ذکر دیا جاتا تو دوسری مرتبہ اس کو ضمیر کی شکل میں لانا پڑتا اور یہ خلاف مقصود ہے۔

ویجوز ان یکون السبب. مصنف فرماتے ہیں کہ طلبنا کے مفعول کو حذف کرنے کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ممدوح کے مثل کی طلب کے ساتھ روبرو ہونے کو چھوڑنا ہے یعنی طلبنا کے مفعول کو حذف کرنے کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اگر مفعول کو ذکر کرتے ہوئے طلبنا مثلا کہا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ متکلم ممدوح کے روبرو اس کے مثل ہونے کو ممکن سمجھتا ہے اور ممدوح کے سامنے اس کے مثل ہونے کو ممکن سمجھنا بے ادبی ہے، اسی بے ادبی سے بچنے کے لئے طلبنا کے مفعول کو حذف کر دیا ہے۔

واِمّا للتعمیم مع الاختصارِ کقولِک قد کان منک مایُؤلِمُ ای کُلَّ اَحَدٍ وعلیه. واللّٰهُ یَدْعوا الی دارِ السلامِ. واِمّا المجردِ الاختصارِ نحوُ اَصْغَیْتُ الیه ای اُذُنی وعلیه قولُه تعالیٰ رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ الیکَ ای ذاتکَ واِمّا لِلرِّعایَةِ علی الفاصلةِ نحو ماوَدَّعَکَ رَبُّکَ وماقَلٰی واِمّا لِاِسْتِهْجَانِ ذکرِه کقول عائشةؓ مارایتُ منه ولارَایٰ منی ای العورة. واِمّا لِنُکْتَةٍ اُخریٰ.

ترجمه: یا اختصار کے ساتھ عموم پیدا کرنے کے لئے جیسے تیرا قول، تجھ سے وہ چیز ظاہر ہوئی ہے جو تکلیف دیتی ہے یعنی ہر آدمی کو اور اسی پر واللّٰــه الخ ہے۔ اللہ سلامتی کے گھر کی طرف بلاتا ہے اور یا محض اختصار کے لئے جیسے، میں نے اس کی طرف کان لگائے اور اسی پر اللہ تعالیٰ کا قول رب الـــخ اے رب تو مجھے اپنی ذات دکھلا تا کہ میں تجھے دیکھ سکوں اور یا فاصلہ کی رعایت کی وجہ سے جیسے آپ کے رب، نے آپ کو نہیں چھوڑا اور نہ بغض کیا۔ یا اس (مفعول) کے ذکر کے قبیح ہونے کی وجہ سے جیسے حضرت عائشہؓ کا قول نہ میں نے ان کی دیکھی اور نہ انہوں نے میری دیکھی یعنی شرمگاہ۔ یا دوسرے نکتہ کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مفعول کو اس وجہ سے بھی حذف کیا جاتا ہے کہ حذف کی وجہ سے عبارت میں اختصار اور مفعول میں عموم پیدا ہو جائے۔ اختصار کا حاصل ہونا تو واضح ہے کہ اگر مفعول کو ذکر کیا جاتا تو عبارت لمبی ہو جاتی اور عموم اس طرح حاصل ہوگا کہ مفعول جب مذکور نہ ہوگا تو کوئی بھی مفعول بنایا جا سکتا ہے۔ جیسے تیرا قول **قد کان منک مایولم** یہاں **یولم** کے مفعول کو حذف کر دیا ہے اور وہ **کلَّ اَحدٍ** ہے اور یہ حذف اختصار اور تعمیم کے لئے ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مفعول میں عموم تو صیغۂ عموم مثلاً کل احد ذکر کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا، پھر حذف کی کیا ضرورت ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ صیغۂ عموم ذکر کرنے سے مفعول میں عموم تو حاصل ہو جاتا لیکن حذف کی وجہ سے جو اختصار ہوگا وہ ذکر سے حاصل نہیں ہوگا جبکہ ہمارا مقصد، عموم اور اختصار دونوں پیدا کرنا ہے۔

وعلیه و اللّٰه یدعوا الی دار السلام. مصنف فرماتے ہیں تعمیم مع الاختصار ہی کے قاعدہ پر اللہ تعالیٰ کا قول **واللّٰه یدعوا الی دار السلام** وارد ہے۔ یعنی اسی مقصد کے پیش نظر **یدعوا**، فعل کا مفعول حذف کر دیا ہے اور وہ مفعول محذوف، **جمیع عبادہٗ** ہے۔ تقدیری عبارت یہ ہے **واللّٰه یدعوا جمیع عباده الی دار السلام**.

واما لمجرد الاختصار. کبھی صرف عبارت میں اختصار پیدا کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے اختصار کے علاوہ دوسرا مقصد نہیں ہوتا، جیسے **اصغیت الیه** یہاں **اصغیت** کے مفعول کو محض اختصار کے لئے حذف کر دیا ہے اور مفعول محذوف **اذنی** ہے۔

وعلیه قوله تعالیٰ رب ارنی انظر الیک. مصنف فرماتے ہیں **لمجرد الاختصار** ہی کے قاعدہ پر اللہ تعالیٰ کا قول **رب ارنی انظر الیک** ہے یعنی صرف اختصار پیدا کرنے کے لئے **ارنی** کے مفعول کو حذف کر دیا ہے اور وہ مفعول محذوف **ذاتک** ہے تقدیری عبارت یہ ہے **رب ارنی ذاتک انظر الیک**.

واما للرعایة علی الفاصلة. فاصلہ کی رعایت کے لئے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **ماودعک ربک وماقلیٰ** یہاں **قلیٰ** کے مفعول کو جو کاف ضمیر ہے حذف کر دیا ہے فاصلہ کی رعایت کے لئے دیکھئے **والضحیٰ** اور **سجیٰ** میں آخری حرف، یا کھڑا زبر ہے، اس لئے **قلیٰ** کو بھی یا کھڑا زبر کے ساتھ کہا ہے، ورنہ **وماقلاک** ہوتا۔

واما لا ستهجان ذکره. کبھی متکلم مفعول کے ذکر کو قبیح اور ناپسند کرتا ہے اس لئے مفعول کو حذف کر دیتا ہے۔ جیسے حضرت عائشہؓ کا قول **مارأیت منه ولارای منی** یہاں **رأیت** اور **رای** دونوں فعل کے مفعول کو حذف کر دیا ہے اور مفعول محذوف **العورة** ہے حذف اسی لئے کیا ہے کہ **العورة** مفعول کو ذکر کرنا متکلم کو ناپسند ہے۔

واما لنکتة اخری. کبھی ان مذکورہ اغراض کے علاوہ دوسرے نکات کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً متکلم مفعول کو مخاطب سے پوشیدہ رکھنا چاہتا ہے تو اس کے لئے بھی مفعول کو حذف کر دیتا ہے۔ یا مفعول متعین ہے اس لئے ذکر کرنے کے بجائے حذف کر دیا جاتا ہے۔

وتقدیمُ مفعولِه ونحوِه علیه لِردِّ الخطأِ فی التعیینِ کقولِک زیداً عرفتَ لمن اِعْتَقَدَ

انّکَ عرفتُ انساناً وانّه غیرُ زیدٍ وتقولُ لتاکیدِہ لاغیرَہ ولھذا لایقال مازیداًضربت ولا غیرَہ ولامازیداًضربتَ ولکِنْ اَکرمَتہ.

ترجمہ: اس (فعل) کے مفعول کی اور اس جیسے کی تقدیم اس (فعل) پر تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جیسے تیرا قول۔ میں نے زید ہی کو پہچانا، اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے (اے متکلم) ایک انسان کو پہچانا ہے اور وہ زید کے علاوہ ہے اور تم اس کی تاکید کے لئے **لاغیرہٗ** کہے، اور اسی وجہ سے **مازید اضربت ولاغیرہ** نہیں کہا جائے گا اور نہ **ما زیداضربت ولکن اکرمتہ**۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب مخاطب سے مفعول کو متعین کرنے میں غلطی ہو جائے تو اس غلطی کی تردید کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے، جیسے تیرا قول **زیدا عرفت** میں نے زید ہی کو پہچانا دیکھئے! مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ اے متکلم تو ایک انسان کو پہچانتا ہے اور وہ انسان جس کو تو پہچانتا ہے زید کے علاوہ ہے، مخاطب کا یہ اعتقاد غلط ہے کہ متکلم زید کے علاوہ انسان کو پہچانتا ہے، غلط اس لئے ہے کہ متکلم زید ہی کو پہچانتا ہے نہ کہ غیر زید کو اب مخاطب سے جو غلطی مفعول کی تعیین میں ہوئی ہے اس غلطی کی تردید کرنے کے لئے متکلم مفعول کو فعل پر مقدم کرتے ہوئے کہتا ہے **زید اعرفت** کہ میں نے زید ہی کو پہچانا ہے نہ کہ زید کے علاوہ کو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس رد کی تاکید کے لئے **لاغیرہ** کے لفظ کو لایا جاتا ہے۔ چنانچہ مخاطب جب **زید اعرفت** والی رد کو نہ مانے تو متکلم اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے **زید اعرفت لاغیرہ** کہے گا۔ تاکید اس لئے ہوگی کہ **مازید اعرفت** کا معنی ہے میں نے زید ہی کو پہچانا نہ کہ غیر زید کو اور **لاغیرہ** کا بھی مفہوم یہی ہے کہ غیر زید کو نہیں پہچانا۔ یہ تکرار مفہوم ہے اور تکرار مفہوم ہی کا نام تاکید ہے۔

نحوہٗ۔ کا مطلب یہ ہے کہ مفعول جیسے یعنی جار مجرور، ظرف، حال کی تعیین میں جب غلطی ہو جائے تو اس غلطی کی بھی تردید کے لئے ان چیزوں کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے، جار مجرور جیسے **فی الدار صلیت** میں نے گھر ہی میں نماز پڑھی ظرف جیسے **عند زید جلست** میں زید ہی کے پاس بیٹھا۔ حال جیسے **راکبا جئت** میں سوار ہی ہو کر آیا۔

ولھذالایقال الخ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ مفعول کی تقدیم فعل پر مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے اور تخصیص کے لئے ہوتی ہے، اس لئے **مازیداضربت ولاغیرہ** کہنا درست نہیں ہے، اور درست اس لئے نہیں ہے کہ مفعول کی تقدیم کی وجہ سے تخصیص پیدا ہو جاتی ہے چنانچہ **مازیداعرفت** کا معنی ہے میں نے زید ہی کو نہیں پہچانا بلکہ غیر زید کو پہچانا اور **غیرہ** بڑھانے سے معنی ہوا کہ میں نے غیر زید کو نہیں پہچانا اور ان دونوں مفہوم میں تناقض ہے اور تناقض باطل ہے لہٰذا **مازیدا عرفت لاغیرہ** تناقض پائے جانے کی وجہ سے باطل ہوا۔ اسی طرح ''**مازید اضربت ولکن اکرمتہ**'' یہ عبارت بھی درست نہیں ہے، درست اس لئے نہیں ہے کہ **لکن** استدراک کے لئے آتا ہے یعنی پیچھے جو غلطی ہو گئی ہے اس کو درست اور دور کرنے کے لئے آتا ہے اب اس عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مخاطب کا یہ اعتقاد تھا کہ متکلم نے زید کو مارا ہے۔ اور مخاطب اس وقوع ضرب کے اعتقاد میں غلطی پر ہے اس لئے متکلم اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے، میں نے زید ہی کو نہیں مارا بلکہ اس کا اکرام کیا

یعنی متکلم نے اس کو غلطی سے درستگی کی طرف پھیرا اور کہا کہ صحیح یہ ہے کہ میں نے مارا نہیں ہے بلکہ اکرام کیا ہے یہ مفہوم جو عبارت سے سمجھ میں آ رہا ہے۔ اس مفہوم کے لئے عبارت نہیں لائی گئی ہے بلکہ جس مفہوم کے لئے یہ عبارت لائی گئی ہے وہ یہ ہے کہ مخاطب مفعول یعنی مضروب کی تعیین میں غلطی کر رہا ہے اور مخاطب کی اس غلطی کی اصلاح ما زید اضربت ولکن اکرمته سے نہیں ہوگی اس کی اس غلطی کی اصلاح مازید اضربت ولکن عمروا سے ہوگی۔ یعنی لکن کے بعد مفعول ذکر کر کے اصلاح ہوگی کیونکہ غلطی مفعول میں ہوئی ہے۔

وَاَمَّا نحوُ زیداً عَرَفْتَه فتاکیدٌ اِنْ قُدِّرَ المُفَسَّرُ قبلَ المنصوبِ والا فتخصیصٌ واما نحوُ وَاَمَّا ثمودُ فَهَدَیْنَا هُم فلایفیدُ الا التخصیصَ وکذا لک قولُکَ بزیدٍ مررتُ.

ترجمہ: بہرحال زید اعرفته جیسی عبارت تو تاکید ہے اگر مفسر کو منصوب سے پہلے مقدر مانا جائے ورنہ تو تخصیص ہوگی اور بہرحال واما ثمود فهدینا هم جیسی عبارت تو نہیں فائدہ دیگی مگر تخصیص کا اور اسی طرح تیرا قول میں زید ہی کے ساتھ گذرا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اوپر والی عبارت سے جو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مفعول کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے تو یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ مفعولِ مقدم کے فعل کے ساتھ وہ ضمیر نہ لگی ہو جو مفعول مقدم کی طرف لوٹے، جیسا کہ زید اعرفت میں عرفت فعل کے ساتھ مفعول کی ضمیر نہیں لگی ہوئی ہے اور تخصیص کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے۔ اور اگر فعل کے ساتھ مفعول کی ضمیر لگی ہوئی ہو اور وہ فعل اس میں عمل کرنیکی وجہ سے مفعول مقدم میں عمل نہ کر رہا تو اس وقت دو صورتیں ہیں۔ اگر اس مفعول مقدم میں عمل کرنے کے لئے مفعول سے (جس کو مصنف نے منصوب سے تعبیر کیا ہے) پہلے فعل مقدر مانا جائے جو مفسر ہے اور فعل مذکور مؤخر اس کی تفسیر کرے، تو اس صورت میں تخصیص حاصل نہیں ہوگی کیونکہ اس مفعول سے پہلے فعل ہے گرچہ مقدر ہی صحیح جبکہ تخصیص، فعل کے مؤخر ہونے سے حاصل ہوتی ہے البتہ تکرار اسناد کی وجہ سے تاکید حاصل ہوگی۔ جیسے زید اعرفته اس میں فعل کے ساتھ مفعول مقدم کی ضمیر لگی ہوئی ہے اور اس میں مفعول سے پہلے فعل مقدر مانا جائے اور کہا جائے کہ اصل عبارت عرفت زید اعرفته ہے، تو اس صورت میں تخصیص نہیں تاکید حاصل ہوگی اور اگر مفعول کے بعد فعل مقدر مانا جائے اور اصل عبارت زید اعرفت عرفته مانا جائے تو اس صورت میں تخصیص حاصل ہوگی، کیونکہ اس صورت میں مفعول اپنے فعل (مقدر) سے مقدم ہوگا اور تقدیم مفعول کی صورت میں تخصیص حاصل ہوتی ہی ہے۔ رہا یہ کہ فعل مقدر ہے، تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا فعل مقدر، فعل مذکور کی طرح ہے، اور چونکہ فعل کو مفعول سے مؤخر مقدر ماننے کی صورت میں بھی اسناد میں تکرار ہے اس لئے اس صورت میں بھی تاکید حاصل ہوگی یعنی تخصیص مع التاکید حاصل ہوگی، لیکن تخصیص غالب ہے اس لئے مصنف نے تاکید کو کالعدم سمجھتے ہوئے صرف تخصیص کا تذکرہ کیا اور کہا والا فتخصیص.

واما نحو اما ثمود فهدینا هم الخ. اس عبارت سے ہر اس قاعدہ والی عبارت کے سلسلہ میں بات کہنی ہے جس میں مفعول مقدم اَمَّا کے ساتھ ہو اور فعل ضمیر مفعولی سے متصل ہو اور اس ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے وہ فعل، مفعول میں عمل نہ

کررہا ہو دراصل اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ ثمود بالرفع قرأت مشہورہ ہے اور بالنصب قرأت شاذہ ہے، قرأت شاذہ کی صورت میں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تقدیم مفید تاکید بھی ہے اور مفید تخصیص بھی، کیونکہ اگر مفعول مقدم ہو اور فعل اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو تو مفعول کی تقدیم مفید تاکید اور مفید تخصیص دونوں ہوگی اور چونکہ اس آیت میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی ثمود کی تقدیم تاکید اور تخصیص دونوں کا فائدہ دیگی حالانکہ بقول مصنف ایسا نہیں ہے بلکہ ثمود کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے، مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اس آیت میں ثمود کی تقدیم صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے مگر چونکہ ہر تخصیص کے ساتھ تاکید بھی پائی جاتی ہے اس لئے یہاں تخصیص سے تخصیص مع التاکید مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ثمود کی تقدیم صرف تخصیص یعنی تخصیص مع التاکید کا فائدہ دیگی اور صرف تاکید یعنی بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دیگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ کلمہ اما اور فاء جو جوابِ اما پر آتی ہے کے درمیان کسی امر فاصل کا ہونا ضروری ہے اب اگر بلا تخصیص، محض تاکید کے معنی پیدا کرنے کے لئے فعل کو مفعول سے مقدم کر کے مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے اما فھدینا ثمود تو اماً اور فاء کے درمیان فصل باقی نہیں رہے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان فاصل کا پایا جانا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو اس خرابی سے بچنے کے لئے لامحالہ فعل کو مفعول سے مؤخر کر کے مقدر مانا جائے گا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی اما ثمود فھدینا فھدنیا ھم اور اس صورت میں چونکہ مفعول (ثمود) فعل سے مقدم ہے اور تقدیم مفعول مفید تخصیص ہوتی ہے اس لئے یہاں ثمود کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیگی اور بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دیگی۔

وکذالک قولک بزید مررت. مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح زید اعرفت مفید تخصیص ہے اسی طرح تیرا قول بزید مررت بھی مفید تخصیص ہے یعنی جس طرح مفعول صریحی یعنی بلا واسطہ کے مفعول کی تقدیم مفید تخصیص ہے اسی طرح بالواسطہ والے مفعول کی بھی تقدیم مفید تخصیص ہے، جیسے بزید مررت میں زید بواسطہ باء مفعول ہے اور اس کی تقدیم مفید تخصیص ہے چنانچہ معنی ہے میں زید ہی کے ساتھ گذرا اس عبارت کا مخاطب وہ شخص ہے جو یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ متکلم زید کے علاوہ کے ساتھ گذرا ہے متکلم نے اس مفعول بالواسطہ کی تعیین میں جو غلطی مخاطب سے ہوئی ہے اس کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں زید ہی کے ساتھ گذرا۔

والتخصیصُ لازمٌ للتقدیمِ غالباً ولھذا یقال فی ایاک نعبدُ وایاک نستعینُ معناہ نَخُصُّکَ بالعبادۃِ والاستعانۃِ وفی لَاِلی اللّٰہِ تُحشرونَ معناہ الیہ لاالی غیرِہ ویفید فی الجمیعِ وراءَ التخصیص اِھتِمَاماً بالمقدم ولھذا یُقَدَّرُ فی بسم اللہ مُؤَخَّراً.

ترجمہ: اور تخصیص اکثر تقدیم کے لئے لازم ہے اور اسی وجہ سے ایاک نعبد وایاک نستعین میں کہا جاتا ہے (کہ) اس کا معنی ہے ہم آپ کو عبادت اور مدد طلب کرنے کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور لالی اللہ تحشرون میں (کہا جاتا ہے کہ) اس کا معنی ہے، اسی کی طرف تمہارا حشر ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف اور

تمام صوتوں میں تخصیص کے علاوہ مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیگی۔ اور اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مؤخر، مقدر مانا جاتا ہے۔

تشـــریـح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس کا حق مؤخر ہونا تھا اس کو مقدم کرنے کی وجہ سے اکثر صورت میں تخصیص لازم ہوجاتی ہے۔ غالبا کی قید سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اکثر صورت میں تقدیم ماحقہ التاخیر سے تخصیص لازم ہوگی ہمیشہ تخصیص لازم نہیں ہوگی بلکہ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ اس تقدیم ماحقہ التاخیر سے تخصیص حاصل نہیں ہوگی بلکہ کوئی دوسری غرضوں کے لئے تقدیم ہوگی۔ مثلاً اس تقدیم کی غرض مقدم سے برکت حاصل کرنا ہوگی یا ضرورت شعری یا سجع کی رعایت وغیرہ کے لئے تقدیم ہوگی۔

ولهذا يقال في اياك نعبد و اياك نستعين. مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ تقدیم ماحقہ التاخیر اکثر تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اسی وجہ سے **اياك نعبد و اياك نستعين** کے بارے میں کہا جائے گا کہ اس آیت کا معنی یہ ہے کہ، ہم آپ کو عبادت اور استعانت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور **لالى الله تحشرون** کے بارے میں کہا جائے گا کہ اس کا معنی ہے۔ اللہ ہی کی طرف تم لوگ جمع کیے جاؤ گے نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ **اياك نعبد** میں **اياك** اور **اياك نستعين** میں بھی ایاک اپنے عامل سے مقدم ہیں حالانکہ ان دونوں کا حق مؤخر ہونا تھا کیونکہ **نعبد** اور **نستعين** کا مفعول ہے اور مفعول یعنی معمول اپنے عامل سے مؤخر ہوتا ہے، تو جس کا حق مؤخر ہونا تھا اس کو مقدم کیا گیا ہے اور اس طرح کی تقدیم چونکہ اکثر تخصیص کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا اس آیت میں بھی تخصیص پائی جائے گی اور آیت کا معنی ہوگا ہم آپ کو عبادت اور استعانت کے ساتھ خاص کرتے ہیں یعنی ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے مدد طلب کرتے ہیں۔ اور **لالى الله تحشرون** میں بھی جار مجرور **تحشرون** کا معمول ہے جس کا حق مؤخر ہونا تھا لیکن مقدم ہے۔ لہٰذا اس میں بھی تخصیص آجائے گی اور معنی ہوگا اللہ کی طرف تم لوگ جمع کیے جاؤ گے نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف۔

ويفيد في الجميع وراء التخصيص الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ تقدیم ماحقہ التاخیر کی وجہ سے جن جن صورتوں میں تخصیص پیدا ہوتی ہے ان تمام صورتوں میں تخصیص کے علاوہ، مقدم کے مہتم بالشان ہونے کا بھی فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی وجہ سے **بسم الله** جو معمول ہے اس کا عامل **بسم الله** سے مؤخر، محذوف مانا جاتا ہے چنانچہ **بسم الله افعل كذا** کہا جاتا ہے۔ تاکہ اس تقدیم کی وجہ سے اختصاص اور اہتمام دونوں حاصل ہو جائے چنانچہ عامل مؤخر محذوف ماننے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں اللہ ہی کے نام سے شروع کرتا ہوں، اس اختصاص سے مشرکین کی تردید مقصود ہے کیونکہ وہ اپنے معبودوں کے نام سے شروع کیا کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے **باسم اللات وباسم العزىٰ** اور عامل مؤخر محذوف ماننے سے تخصیص کے ساتھ مقدم یعنی ذات باری کے مہتم بالشان ہونے کا بھی فائدہ حاصل ہوا۔

وَاُوْرِدَ اِقْرَأْ بِاسْمِ ربك واُجِيبَ بِاَنَّ الْاَهَمَّ فيه القرأةُ وبِاَنَّه متعلقٌ باقراءِ الثانى ومعنى الاولِ اَوْجِدِ القرأةِ وتقديمُ بعضِ معمولاتِه على بعضٍ اِمَّا لِاَنَّ اصلَه التقديمُ ولامُقْتَضِى

للعُدُولِ عنه كا لفاعلِ فی نحوِ ضَرَبَ زیدٌ عمروًا والمفعولِ الا ولِ فی نحوِ اعطیتُ زیداً درهماً.

ترجمہ: اور اعتراض کیا گیا ہے اقرأ باسم ربک سے۔ اور جواب دیا گیا ہے کہ اہم اس (اقرأ باسم ربک) میں قرأت ہی ہے اور (دوسرا جواب) وہ اقراء ثانی کے متعلق ہے اور اول کا معنی اوجد القراۃ ہے۔ اور اس (فعل) کے معمولات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنا یا تو اس لئے ہے کہ اس (بعض) کی اصل مقدم کرنا ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے جیسے ضرب زید عمروا جیسی مثال میں فاعل اور (جیسے) اعطیت زیدا درهما جیسی مثال میں مفعول اول۔

تشریح: مصنف نے یہاں سے ایک اعتراض اور اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں، اعتراض۔ اقرأ باسم ربک کو لیکر ہے۔ کہ جب تقدیم ما حقہ التاخیر یعنی معمول کی تقدیم عامل پر اختصاص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا اسم ربک معمول کو جو پہلے ہی سے ذاتی اعتبار سے اہم ہے۔ مقدم اور اقرأ کو مؤخر کیا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس اعتراض کا پہلا جواب جو صاحب کشاف نے دیا ہے یہ ہے کہ اقرأ باسم ربک میں اقرأ کا ذکر اہم ہے اور اقرأ کا ذکر اہم اس لئے ہے کہ یہ سورت سب سے پہلے نازل کی گئی ہے، اس سے پہلے کوئی سورت نازل نہیں کی گئی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کلام الٰہی پڑھنا نہیں جانتے تھے، اس آیت اقرأ باسم ربک میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرأت یعنی پڑھنے کی دعوت دینا مقصود ہے اسم ربک مقصود نہیں ہے، جب قرأت مقصود ہے تو قرأت کا ذکر اہم ہوا اور جب قرأت کا ذکر اہم ہے تو اس اہمیت عارضی کی وجہ سے قرأت کو مقدم اور اسم ربک کو مؤخر کر دیا، اہمیت عارضی کو اہمیت ذاتی پر ترجیح اس لئے دیا ہے کہ مقام اہمیت عارضی ہی کا تقاضا کر رہا ہے۔

اس اعتراض کا دوسرا جواب جو مفتاح العلوم میں لکھا ہے یہ ہے کہ باسم ربک دوسرے اقرأ کے متعلق اور معمول ہے جو اقرأ ثانی باسم ربک کے بعد مقدر ہے، چنانچہ عبارت بنے گی اقرأ باسم ربک اقرأ الذی خلق اور پہلے والے اقرأ کا معنی اوجد القرأۃ ہے اس کو کسی مقروء بہ کی طرف متعدی کئے بغیر یعنی اقرأ اول کے مفعول کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے جیسے فلان یعطی، میں یعطی کے مفعول کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور جب باسم ربک اقرأ ثانی کے متعلق ہے تو اسم ربک عامل پر مقدم رہا اور اس اہتمام کی رعایت ہوگئی۔

وتقدیم بعض معمولا ته علی بعض. مصنف فرماتے ہیں کہ فعل کے کئی معمولوں میں سے بعض کو دوسرے بعض پر مقدم کرنا یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس بعض مقدم کی اصل مقدم ہی ہونا ہے۔ اور اس اصل سے ہٹ کر اس کے مؤخر ہونے کا تقاضا کرنے والی بھی کوئی چیز نہیں ہے، لہٰذا اس کی اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے ضرب زید عمروا جیسی مثال میں فاعل کی اصل مقدم ہونا ہے لہٰذا فاعل کو جو ضرب کا بعض معمول ہے، ضرب کے دوسرے معمول، عمروا پر مقدم کر دیا ہے، رہا یہ کہ فاعل کی اصل مقدم ہونا کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہے اور

مفعول کلام میں فضلہ ہے، فاعل عمدہ اس لئے ہے کہ بغیر فاعل کے کلام مکمل نہیں ہوتا ہے اور مفعول فضلہ اس لئے ہے کہ بغیر مفعول کے کلام مکمل اور درست ہو جاتا ہے الغرض جب فاعل کلام میں عمدہ ہونے کی وجہ سے اصل ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو مفعول پر مقدم کیا جائے اور جیسے اعطیت زیدا درهما جیسی مثال میں مفعول اول، یعنی زیدا جو اعطیت کا پہلا بعض معمول اور مفعول ہے اس کو اعطیت کے بعض دوسرے معمول درهما پر مقدم کرنا اسی وجہ سے ہے کہ زیدا کو درهما پر مقدم کرنا اصل ہے اور زیدا کو مقدم کرنا اصل اس لئے ہے کہ زیدا میں فاعلیت کا معنی پایا جاتا ہے کیوں کہ اعطیت زیدادرهما کے معنی ہیں۔ میں نے زید کو درھم دیا، تو زید درھم لینے والا ہوا اور لینے والا فاعل ہوتا ہے۔ لہٰذا زیدا میں فاعلیت کا معنی پایا گیا اور جب زیدا میں فاعلیت کا معنی پایا گیا تو زیدا کا اصل ہونا ثابت ہو گیا اور جب زیدا کا اصل ہونا ثابت ہو گیا تو اس کو اصل ہونے کی وجہ سے درهما پر مقدم کر دیا۔

اولـلان ذكرَه اَهَمُّ كقولِك قَتَلَ الْخَارِجِيَّ فلانٌ اولَاَنَّ فی التاخيرِ اِخْلَالًا بِبَيَانِ المعنى نحو وقال رجلٌ مؤمنٌ مِنْ آلِ فرعونَ يَكْتُمُ ايمانَه فانه لواُخِّرَمِنْ اٰلِ فرعونَ لَتَوَهَّمَ اَنَّه من صلةِ يكتم فلم يُفْهَمْ منه اَنَّه كان منهم اوبالتناسبِ كرعايةِ الفاصلة نحو فَاَوْجَسَ فی نفسِه خيفةً موسىٰ.

ترجمہ: یا اس لئے کہ اس کا ذکر اہم ہے جیسے تیرا قول فلاں نے خارجی کو قتل کر دیا یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں معنی کو بیان کرنے میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے اور ایک مومن آدمی نے کہا جو آل فرعون سے ہے اپنے ایمان کو چھپاتا ہے اس لئے کہ اگر (اس کے قول) من آل فرعون کو (اس کے قول يكتم ايمانه سے) مؤخر کر دیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ وہ يكتم کا صلہ ہے پس اس سے نہیں سمجھا جاتا کہ یہ (آدمی) ان (آل فرعون) سے ہے یا (اس لئے کہ مؤخر کرنے میں) تناسب میں (خلل واقع ہوتا ہے) جیسے فاصلہ کی رعایت مثلاً موسیٰ نے اپنے نفس میں تھوڑا خوف محسوس کیا۔

تشریح: فعل کے کئی معمولوں میں سے بعض کو بعض پر مقدم اس لئے بھی کیا جاتا ہے کہ اس بعض مقدم کو ذکر کرنا اہم ہے لہٰذا اس اہمیت کے پیش نظر اس کو مقدم کر دیا۔ جیسے تیرا قول قتل الخارجی فلان فلاں نے خارجی کو قتل کیا۔ اس میں الخارجی قتل کا مفعول اور معمول ہے جس کو قتل کے دوسرے معمول، فلان پر مقدم کیا ہے، اس معمولِ مقدم کو مقدم اس لئے کیا ہے کہ اس معمول یعنی الخارجی کا ذکر اہم ہے اور جب الخارجی کا ذکر اہم ہے تو اس کو اہمیت کے پیش نظر مقدم کر دیا اور الخارجی کا ذکر اہم اس لئے ہے کہ خارجی سے لوگ پریشان تھے، اس سے خلاصی ضروری تھی یعنی اس کو قتل کرنا اور لوگوں کو اس سے نجات دینا ضروری تھا، اس کو قتل کرنے والا چاہے کوئی ہو اس سے بحث نہیں، اصل مقصود خارجی ہے، لہٰذا اس کا ذکر عبارت میں اہم تھا اور جب اہم تھا تو اس کے اہم ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کر دیا تا کہ لوگوں کو پہلے اس کے قتل ہونے کی خوشخبری سنائی جائے۔

اولان فی التاخير اخلالا ببيان المعنى. بعض معمول کو دوسرے بعض معمول پر مقدم کرنا اس وجہ سے بھی ہوتا ہے

کہ اس کو اگر مؤخر کر دیا جائے تو متکلم جو معنی بیان کرنا چاہتا ہے اس معنی میں خلل واقع ہوگا۔ اور خلل اس طرح ہوگا کہ مؤخر کرنے سے متکلم جو معنی بیان کرنا چاہتا ہے وہ سمجھ میں نہیں آئے گا بلکہ خلاف مقصود کا وہم ہوگا الغرض خلل واقع ہونے کی وجہ سے اس بعض معمول کو دوسرے بعض پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے وقال رجل مؤمن من آل فرعون یکتم ایمانه اس آیت میں رجل کے تین اوصاف بیان کیے گئے ہیں، اس کا مؤمن ہونا، آل فرعون سے ہونا، اس کا اپنے ایمان کو چھپانا، وصف مؤمن کو مقدم اس لئے کیا ہے کہ یہ وصف، شرافت پر دلالت کرتا ہے اور دوسرے وصف من آل فرعون کو تیسرے وصف یکتم ایمانه پر مقدم اس لئے کیا ہے کہ متکلم جو معنی بیان کرنا چاہتا ہے وہ حاصل ہو جائے چنانچہ صاف سمجھ میں آرہا ہے کہ وہ رجل، آل فرعون سے تھا اور متکلم بھی یہی بیان کرنا چاہتا ہے کہ وہ رجل، آل فرعون سے تھا، اگر من آل فرعون کو یکتم ایمانه سے مؤخر اور یکتم ایمانه کو مقدم کر دیا جاتا تو عبارت یہ ہوتی، یکتم ایمانه من آل فرعون اس صورت میں یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون، یکتم کا صلہ ہے یعنی یکتم سے متعلق ہے اور معنی یہ ہوتا کہ وہ آدمی آل فرعون سے اپنے ایمان کو چھپاتا ہے تو اس صورت میں اس کا آل فرعون سے ہونا سمجھ میں نہیں آتا، جو مقصود بیان ہے بلکہ یہ سمجھ میں آتا کہ وہ آدمی اپنے ایمان کو آل فرعون سے چھپاتا ہے اور یہ خلاف مقصود ہے۔

او بالتناسب کرعاية الفاصلة. بعض معمول کو بعض دوسرے معمول پر مقدم اس وجہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ اس کو مؤخر کرنے سے تناسب میں خلل واقع ہوگا۔ یعنی پچھلی عبارت سے مناسبت قائم رکھنے کے لئے اس کو مقدم کیا ہے اگر اس بعض کو مقدم نہ کر کے مؤخر کر دیا جائے تو یہ مناسبت ختم ہو جائے گی تناسب کی ایک شکل، رعایت فاصلہ ہے۔ جیسے فاوجس فی نفسه خيفة موسىٰ اس آیت میں فاوجس کے بعض معمول۔ فی نفسه خیفة کو اس کے دوسرے معمول موسیٰ پر مقدم کر دیا ہے تاکہ تناسب میں خلل واقع نہ ہو بلکہ تناسب اس سے پہلے والے کلمہ سے برقرار رہے یعنی رعایت فاصلہ پائی جائے کیوں کہ آیتوں کا فاصلہ الف ہے جو موسیٰ میں پایا جاتا ہے اگر موسیٰ کو مقدم اور فی نفسه خیفة کو مؤخر کر دیا جاتا تو فاصلہ کی رعایت نہ ہو پاتی کیونکہ یہ الف پر ختم نہیں ہے۔

اَلْقَصْرُ. وهو حقيقيٌّ وغيرُ حقيقي وكُلٌّ منهما نوعان قصرُ الموصوفِ على الصفةِ و قصرُ الصفةِ على الموصوفِ والمرادُ الْمعنويةُ لاالنعتُ والاولُ من الحقيقي نحو ما زيدٌ الاكاتبٌ اذاأُرِيدَانّه لايَتَّصِفُ بغيرِها وهو لايكادُيُوجَدُ لِتَعَذُّرِ الاحاطةِ بصفاتِ الشيءِ والثاني كثيرٌ نحوُمافي الدارِالازيدٌ وقديُقْصَدُ به المبالغةُ لِعَدَمِ الِاعْتدادِ بغيرِالْمذكورِ.

ترجمہ: قصر، اور وہ حقیقی اور غیر حقیقی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف۔ مراد (صفت سے یہاں صفت) معنویہ ہے اور حقیقی کی پہلی قسم جیسے مازید الا کاتب (زید کاتب ہی ہے) جب یہ مراد ہو کہ وہ اس (کتابت) کے علاوہ کے ساتھ متصف نہیں

ہے اور وہ موجود ہی نہیں ہے شی کی تمام صفتوں کے احاطہ کے متعذر ہونے کی وجہ سے اور دوسری قسم بکثرت واقع ہے جیسے ما فی الدار الا زید (گھر میں زید ہی ہے) اور کبھی اس (ثانی) کے ذریعہ مبالغہ کا ارادہ کیا جاتا ہے، مذکور کے علاوہ کا اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف جب احوال متعلقاتِ فعل کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے فن اول کے پانچویں باب، قصر کو شروع کر رہے ہیں قصر کا معنی لغت میں، روکنا ہے اور اصطلاح میں ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا ہے مخصوص طریقہ پر خاص کرنے سے مراد، خاص کرنے کے چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے خاص کرنا ہے، جن چاروں کا بیان آئندہ آتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر حقیقی (۲) قصر غیر حقیقی۔ قصر حقیقی یہ ہے کہ ایک شی دوسری شی کے ساتھ اس طرح خاص ہو کہ اس دوسری شیٔ کے علاوہ میں بالکل نہ پائی جائے جیسے ماخاتم الانبیاء الا محمد نبیوں کے سلسلہ نبوت کو ختم کرنے والے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں، اس میں ایک شیٔ یعنی خاتم الانبیاء، دوسری شیٔ یعنی محمد کے ساتھ اس طرح خاص ہے کہ اس دوسری شیٔ کے علاوہ میں بالکل نہیں پائی جاتی، اور قصر غیر حقیقی، ایک شیٔ دوسری شیٔ کے ساتھ خاص ہو معین شیٔ کے مقابلہ میں اور یہ ممکن ہو کہ دوسری شیٔ کے علاوہ میں بھی پائی جائے، قصر غیر حقیقی کو قصر اضافی بھی کہا جاتا ہے۔ جیسے مازید الا قائم زید کھڑا ہی ہے، یہاں ایک شیٔ یعنی زید کو دوسری شیٔ یعنی قیام کے ساتھ خاص کیا گیا ہے شیٔ معین قعود کے مقابلہ میں یعنی زید قائم ہی ہے قاعد نہیں ہے ہاں زید، دوسری شیٔ قیام کے علاوہ مثلاً نائم وغیرہ کی طرف متجاوز ہو سکتا ہے۔

و کل منهما نوعان. مصنف فرماتے ہیں کہ دونوں یعنی قصر حقیقی اور غیر حقیقی دو دو قسم پر ہیں (۱) قصر الموصوف علی الصفت (۲) قصر الصفت علی الموصوف یعنی حقیقی کی بھی دو قسمیں ہیں قصر الموصوف الخ اور قصر الصفت الخ اور غیر حقیقی کی بھی دو قسمیں ہیں قصر الموصوف الخ اور قصر الصفت الخ۔ قصر الموصوف علی الصفت یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو، یعنی موصوف میں اس صفت کے علاوہ دوسری صفت نہ پائی جاتی ہو، لیکن یہ ممکن ہو کہ یہ صفت دوسرے موصوف کو حاصل ہو جیسے مازید الا قائم اس میں زید موصوف کو صفت قیام کے ساتھ خاص کر دیا ہے یعنی صفت قیام سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہیں ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ یہ صفت قیام اس موصوف کے علاوہ دوسرے موصوف کو حاصل ہو اور قصر الصفت علی الموصوف یہ ہے کہ وہ صفت اس موصوف کے علاوہ موصوف کے لئے حاصل نہ ہو ہاں یہ ممکن ہے کہ اس موصوف کے لئے اس صفت کے علاوہ دوسری صفات ہوں جیسے ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) اس مثال میں صفت قیام، زید موصوف کے علاوہ موصوف کے لئے حاصل نہیں ہے ہاں اس موصوف زید کے لئے دوسری صفات کا حاصل ہونا ممکن ہے۔

والمراد المعنوية لاالنعت. مصنف فرماتے ہیں کہ باب قصر میں صفت سے مراد، صفت معنویہ ہے یعنی وہ معنی جو قائم بالغیر ہو نعت نحوی مراد نہیں ہے، نعت نحوی، ایسے تابع کو کہتے ہیں جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو اس کے متبوع میں ہے۔

والاول من الحقيقي. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر حقیقی کی پہلی قسم، قصر الموصوف علی الصفت کی مثال مازید الا

کاتب ہے لیکن یہ اس کی مثال اس وقت بنے گی جب کہ یہ ارادہ کیا گیا ہو کہ زید موصوف صفت کتابت کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے، کیونکہ قصر الموصوف علی الصفت کا مفہوم ہی یہی ہے کہ موصوف میں اس صفت کے علاوہ دوسری صفت نہ پائی جائے، مصنف فرماتے ہیں کہ قصر حقیقی کی یہ پہلی قسم موجود نہیں ہے، کیونکہ کسی موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا جیسا کہ قصر حقیقی کی پہلی قسم کا مفہوم ہے، اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ موصوف کے تمام صفات کا احاطہ اور جاننا ممکن ہوتا کہ ان میں سے ایک صفت کو ثابت اور بقیہ تمام کی نفی کی جائے اور تمام صفات کا جاننا متعذر رہے لہٰذا ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا متعذر رہوا اور جب ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا متعذر رہوا تو قصر حقیقی کی پہلی قسم کا وجود متعذر رہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا۔

والثانی کثیر. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر حقیقی کی دوسری قسم قصر الصفت علی الموصوف بکثرت پائی جاتی ہے کیونکہ موصوف کے تمام افراد کا احاطہ کر کے صفت کو ایک موصوف کے ساتھ خاص کرنا جیسا کہ دوسری قسم کا مفہوم ہے متعذر نہیں ہے۔ قصر حقیقی کی دوسری قسم کی مثال ہے **مافی الدار الازید** گھر میں زید ہی ہے اس میں **حصول فی الدار** صفت کو زید موصوف کے ساتھ خاص کیا ہے۔

وقد یقصدبه المبالة. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر الصفت علی الموصوف حقیقی کے ذریعہ کبھی مبالغہ کا ارادہ کیا جاتا ہے، مبالغہ کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ مذکور موصوف کے علاوہ دوسرے موصوف بھی ہوں لیکن مذکور کے علاوہ دوسرے موصوف کا اعتبار اور شمار نہ کیا جائے، چنانچہ مثال مذکور **مافی الدار الازید** میں مبالغہ اس طرح ہوگا کہ گھر میں زید موصوف کے علاوہ دوسرے موصوف مثلاً بکر، عمرو، وغیرہ بھی موجود ہیں لیکن بکر، عمرو، وغیرہ کا اعتبار نہ کر کے، **مافی الدار الا زید** کہا ہے۔

والاولُ من غیرِ الحقیقی تخصیصُ امرٍ بصفة دون اُخریٰ اومکانِها والثانی تخصیصُ صفةٍ بامرٍ دون آخَرَ اومکانِه فکُلٌّ منهما ضربان والمخاطبُ بالاولِ من ضَربَیْ کُلٍّ من یَعْتَقِدُ الشرکةَ ویسمیٰ هذا قصرَ اِفْراداً وبالثانی من یَعْتَقِدُ العکسَ ویسمیٰ هذا قصرَ قَلْبٍ او تساوِیَا عنده ویسمیٰ هذا قصرَ تعیینٍ وشرطُ قصرِ الموصوفِ علی الصفتِ اِفْراداً عدمُ تنافِی الْوَصْفَیْنِ وقلبا تَحَقُّقُ تنافیین وقصرُ التعیین اَعَمُّ.

ترجمہ: اور قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم، ایک امر (موصوف) کا ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسری (صفت) کے ساتھ یا اس کی جگہ۔ اور دوسری قسم، ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے (امر) کے ساتھ یا اس کی جگہ تو ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، اور ہر ایک کی دونوں قسموں میں سے پہلی قسم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا اعتقاد رکھے اور اس کا نام قصر افراد رکھا جاتا ہے اور دوسری قسم کا (مخاطب) وہ ہوگا جو عکس کا اعتقاد رکھے اور اس کا نام قصر قلب رکھا جاتا ہے یا اس (مخاطب) کے نزدیک دونوں برابر ہوں اور اس کا نام قصر تعیین رکھا جاتا ہے اور قصر الموصوف علی الصفت افرادی کی شرط دو وصفوں کے درمیان منافات کا نہ ہونا ہے اور قلبی (کی شرط) منافات کا پایا جانا ہے اور قصر تعیین اعم ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم قصر الموصوف علی الصفت کی ایک صورت، تخصیص امر بصفة دون صفة اخریٰ ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک امر یعنی موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کیا جائے نہ کہ دوسری صفت کے ساتھ قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم یعنی قصر الموصوف علی الصفت کی دوسری صورت، اومکانها سے بیان کیا ہے اس کی تقدیری عبارت ہے تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک امر یعنی موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کیا جائے دوسری صفت کی جگہ، قصر غیر حقیقی کی دوسری قسم یعنی قصر الصفت علی الموصوف کی ایک صورت تخصیص صفة بامر دون امر آخر ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک صفت کو ایک امر یعنی ایک موصوف کے ساتھ خاص کیا جائے نہ کہ دوسرے امر یعنی دوسرے موصوف کے ساتھ، اور قصر غیر حقیقی کی دوسری قسم یعنی قصر الصفت علی الموصوف کی دوسری صورت او مکانه سے بیان کیا ہے، اس کی تقدیری عبارت یہ ہے۔ تخصیص صفة بامر مکان امر آخر ان مذکورہ تقسیم سے معلوم ہوا کہ قصر غیر حقیقی کی دونوں قسموں (قصر الموصوف علی الصفہ اور قصر الصفت علی الموصوف) میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

والمخاطب بالاول من ضربی کل. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی کی ہر (دو) قسموں یعنی قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف کی جو دو دو قسمیں بنتی ہیں ان میں سے ہر ایک کی اول یعنی تخصیص امر بصفة دون صفة اخریٰ اور تخصیص صفة بامر دون امر آخر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو چنانچہ تخصیص امر بصفة دون صفة اخریٰ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ ایک موصوف میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں مثلاً مخاطب کا اعتقاد ہے کہ زید شاعر اور کاتب دونوں ہے اس مخاطب سے کہا جائے مازید الا کاتب زید کاتب ہی ہے دیکھئے! اس مثال میں تخصیص امر بصفة دون صفة اخری، کی صورت پائی جا رہی ہے اور اس کا مخاطب وہ شخص ہے جو صفت میں شرکت کا اعتقاد رکھتا ہے، اور تخصیص صفة بامر دون امر آخر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ ایک صفت دو موصوفوں میں پائی جاتی ہے مثلاً مخاطب کا اعتقاد ہے کہ صفت کتابت یعنی کاتب ہونا زید اور عمرو دونوں میں پایا جاتا ہے اس مخاطب سے کہا جائے ماکاتب الا زیدز (زید ہی کاتب ہے) دیکھئے! اس مثال میں تخصیص صفت (کتابت) بامر (زید) دون امر آخر (عمرو) کی صورت پائی جا رہی ہے اور اس کا مخاطب وہ شخص ہے جو موصوف میں شرکت کا اعتقاد رکھتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ تخصیص امر بصفة دون صفة اخریٰ اور تخصیص صفة بامر دون امر آخر کا نام قصر افراد رکھا جاتا ہے۔

وبالثانی. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر الموصوف الخ اور قصر الصفت الخ غیر حقیقی کی جو دو دو قسمیں بنتی ہیں ان میں سے ہر ایک کی دوسری قسم یعنی تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ اور تخصیص صفة بامر مکان امر آخر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا اعتقاد رکھتا ہو چنانچہ تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ موصوف میں فلاں صفت پائی جاتی ہے اور فلاں نہیں پائی جاتی ہے مثلاً مخاطب کا یہ اعتقاد ہے کہ زید موصوف میں صفت قعود پائی جاتی ہے صفت قیام نہیں پائی جاتی ہے اس مخاطب سے کہا جائے مازید الاقائم زید کھڑا ہی ہے۔ دیکھئے اس

مثال میں تخصیص امر (زید) بصفة (قیام) مکان صفة اخری (قعود) کی صورت پائی جارہی ہے اوراس کا مخاطب وہ شخص ہے جو صفت میں عکس کا اعتقاد رکھتا ہے یعنی مخاطب جس صفت کا اعتقاد رکھتا تھا اس کی جگہ دوسری صفت کو رکھ کر تخصیص پیدا کیا ہے اور تخصیص صفة بامر مکان امر آخر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ ایک صفت فلاں موصوف میں پائی جاتی ہے فلاں موصوف میں نہیں پائی جاتی ہے مثلاً مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ شاعر ہونے کی صفت عمرو میں پائی جاتی ہے یعنی عمرو شاعر ہے نہ کہ زید اس مخاطب سے کہا جائے ماشاعر الازید ازید ہی شاعر ہے دیکھئے اس مثال میں تخصیص صفة بامر مکان امر آخر کی صورت پائی جارہی ہے، اوراس کا مخاطب وہ شخص ہے جو عکس کا اعتقاد رکھتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ تخصیص امر بصفة مکان صفة اخری اور تخصیص صفة بامر مکان امر آخر کا نام قصر قلب رکھا جاتا ہے۔

اوتساویا عنده. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر الموصوف الخ اور قصر الصفت الخ غیر حقیقی کی جو دو دو قسمیں بنتی ہیں ان میں سے ہر ایک کی دوسری قسم کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو عکس کا اعتقاد رکھتا ہو، عکس کی صورت آچکی ہے۔ یا اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کے نزدیک دو چیزوں میں سے ایک چیز ہو جو مخاطب کے علم میں متعین نہ ہو بلکہ دونوں برابر ہوں یعنی مخاطب کو اس کا بھی خیال آتا ہے اور اس کا بھی خیال آتا ہے مگر یقینی طور پر دونوں میں سے ایک ہی ہو چنانچہ تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ موصوف میں یا تو یہ صفت پائی جاتی ہے یا یہ صفت پائی جاتی ہے مثلاً مخاطب کو یہ اعتقاد ہے کہ زید موصوف میں یا تو صفت قعود پائی جاتی ہے یا صفت قیام، متعینہ طور پر ایک کا علم نہیں ہے، اس مخاطب سے کہا جائے مازید الاقائم زید قائم ہی ہے، دیکھئے! اس مثال میں تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ کی صورت پائی جارہی ہے اوراس کا مخاطب وہ شخص ہے جس کے نزدیک دونوں صفتیں برابر ہیں، اور تخصیص صفة بامر دون امر آخر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہو کہ ایک صفت فلاں موصوف میں یا فلاں موصوف میں لاعلی التعین برابری کے طریقہ پر پائی جاتی ہے، مثلاً مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ شاعر ہونے کی صفت یا تو زید میں ہے یا عمرو میں ہے تعیین کے ساتھ علم نہیں ہے بلکہ دونوں پہلو برابر ہیں، اس مخاطب سے کہا جائے ماشاعر الا زید شاعر زید ہی ہے، دیکھئے! اس مثال میں تخصیص صفة بامر مکان امر آخر کی صورت پائی جارہی ہے اوراس کا مخاطب وہ شخص ہے جس کے نزدیک دونوں موصوف برابر ہیں کہ یا تو زید ہے یا عمرو، مصنف فرماتے ہیں کہ متکلم کی وہ تخصیص جو مخاطب کے نزدیک برابر اور شک ہونے کے وقت ہوتی ہے، اس کا نام قصر تعیین رکھا جاتا ہے۔

وشرط قصر الموصوف علی الصفة. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفت اِفرادی کی شرط دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا ہے، یعنی قصر الموصوف الخ افرادی میں چونکہ مخاطب وہ شخص ہوتا ہے جو موصوف میں دو وصفوں کے پائے جانے کا اعتقاد رکھتا ہو مصنف فرماتے ہیں کہ یہ دونوں اوصاف جن کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں تاکہ مخاطب کا موصوف میں ان دونوں وصفوں کے جمع ہونے کا اعتقاد صحیح ہو سکے اگر ان دونوں اوصاف میں منافات ہوگی تو قصر افراد متصور نہیں ہوگا کیونکہ منافات کی وجہ سے دونوں اوصاف جمع نہیں ہوں گے اور جب دونوں

کا جمع اور اشتراک نہیں ہوگا تو قصر افراد نہیں ہوگا کیونکہ قصر افراد اشتراک وصف کی صورت میں ہوتا جو یہاں نہیں ہے لہٰذا قصر افراد نہیں ہوگا۔ جیسے مخاطب کا زید موصوف کے بارے میں یہ خیال ہو کہ وہ کاتب اور شاعر بھی ہے اس مخاطب سے کہا جائے ما زید الا کاتب زید کاتب ہی ہے، یہ قصر الموصوف علی الصفت افرادی کی مثال ہے، اور مخاطب کو زید میں جن دو اوصاف کے جمع ہونے کا اعتقاد ہے ان دونوں اوصاف میں منافات نہیں ہے۔

وقلبا تحقق تنافیھما. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفت قلبی میں دونوں وصفوں میں منافات کا پایا جانا شرط ہے، یعنی قصر الموصوف الخ قلبی کا مخاطب چونکہ وہ شخص ہوتا ہے جو متکلم کے اعتقاد کے علاوہ وصف کا اعتقاد رکھتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ متکلم جس وصف کا اعتقاد رکھتا ہے اس میں اور مخاطب جس وصف کا اعتقاد رکھتا ہے اس میں منافات کا ہونا ضروری ہے اگر دونوں میں منافات نہ ہوگی تو اس وقت قصر قلب نہیں پایا جائے گا چنانچہ ما زید الا قائم (زید قائم ہی ہے) کی صورت میں مخاطب کا اعتقاد زید موصوف کے بارے میں قاعد ہونے کا یا مضطجع ہونے کا ہوگا کیونکہ متکلم کا اعتقاد زید موصوف میں قیام کا ہے اور اس کے منافی قاعد یا مضطجع وغیرہ ہی ہے، شاعر ہونا یا کاتب ہونا اس کے منافی نہیں ہے، اگر مخاطب کا اعتقاد کاتب ہونے کا اور متکلم کا اعتقاد قیام کا ہو جن قیام و کتابت میں منافات نہیں ہے تو اس صورت میں شرط فوت ہونے کی وجہ سے قصر قلب نہیں پایا جائے گا۔

قصر التعیین اعم. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر تعیین اعم ہے یعنی وہ دونوں اوصاف جن میں مخاطب کو شک ہونے کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک دونوں برابر تھے ان میں منافات ہو یا نہیں ہر دو صورت میں قصر تعیین پایا جائے گا۔

وللقصرِ طُرُقٌ منها العطفُ کقولِک فی قصرِہ افراداً زیدٌ شاعرٌ لا کاتبٌ اوما زیدٌ کاتبٌ بل شاعرٌ وقلباً زید قائم لا قاعدٌ اَوْمازیدٌ قائماً بل قاعدٌ وفی قصرھا زیدٌ شاعرٌ لا عمروٌ اَوْمَا عمروٌ شاعراً بل زیدٌ ومنھا النفیُ والا ستثناءُ کقولِک فی قصرِہ مازیدٌ الاشاعرٌ وقلباً مازیدٌ اِلّا قائمٌ وفی قصرِھا ماشاعرٌ الازیدٌ.

ترجمہ: اور قصر کے چند طریقے ہیں ان ہی میں سے عطف ہے جیسے تیرا قول قصر الموصوف علی الصفت افرادی میں زید شاعر ہی ہے نہ کہ کاتب، یا زید کاتب نہیں ہے بلکہ شاعر ہے اور (قصر الموصوف علی الصفت) قلبی میں زید قائم ہی ہے نہ کہ بیٹھا ہوا، یا زید قائم نہیں ہے بلکہ قاعد ہے اور قصر الصفت علی الموصوف میں زید ہی شاعر ہے نہ کہ عمرو، یا عمرو شاعر نہیں ہے بلکہ زید ہے، اور ان (قصر کے طریقوں) ہی میں سے نفی اور استثناء ہے جیسے تیرا قول قصر الموصوف علی الصفت افرادی میں، زید نہیں ہے مگر شاعر اور (قصر الموصوف علی الصفت) قلبی میں زید نہیں ہے مگر قائم اور قصر الصفت علی الموصوف (افرادی وقلبی) میں، نہیں شاعر ہے مگر زید۔

تشـــــریـــح: عبارت میں قصر پیدا کرنے کے چند طریقے اور اسباب ہیں، قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی، ان طریقوں میں سے چار

طریقوں کا بیان یہاں (باب قصر میں) ہے اور کچھ کا بیان پچھلے صفحات میں آ چکا ہے مثلاً ضمیر فصل کے ذریعہ قصر کیا جانا اسی طرح مند اور مسند الیہ دونوں کو الف لام جنسی کے ساتھ معرفہ لا کر قصر کیا جانا اور وہ چار جن کا باب قصر میں بیان ہے ان میں سے ایک عطف ہے یعنی عطف کر کے قصر پیدا کیا جاتا ہے، اور عطف، لا، بل، لکن، کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ جیسے تیرا قول قصر الموصوف علی الصفت افرادی میں زید شاعر لا کاتب اس قول کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہے کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے، متکلم نے لا حرف عطف کے ذریعہ قصر اور رد کیا کہ زید شاعر ہی ہے کاتب نہیں ہے، قصر الموصوف علی الصفت افرادی ہی کی دوسری مثال، ما زید کاتبا بل شاعر اس مثال کا بھی مخاطب وہی ہے جو اس سے پہلے والی مثال کا تھا، البتہ اس مثال میں مصنف نے حرف عطف بل کے ذریعہ قصر کو ظاہر کیا ہے، دوسری بات یہ کہ پہلی مثال میں ، وصف مثبت معطوف علیہ اور وصف منفی معطوف ہے جبکہ دوسری مثال میں اس کے الٹا ہے، دونوں مثالوں میں غور کرنے سے یہ بات خود سمجھ میں آئے گی۔

وقلبا زید قائم لاقاعد. اور جیسے قصر الموصوف علی الصفت قلبی میں تیرا قول زید قائم لا قاعد زید قائم ہی ہے نہ کہ قاعد دوسری مثال ما زید قائما بل قاعد زید کھڑا نہیں ہے بلکہ قاعد ہے پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہو کہ زید قاعد ہے نہ کہ قائم اور قلبی میں جو شرط ہے کہ دونوں وصفوں میں منافات ہو یہ شرط بھی پائی جا رہی ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہو کہ زید قائم ہے نہ کہ قاعد، ان دونوں مثالوں میں سے ایک میں لا کے ذریعہ اور ایک میں بل کے ذریعہ قصر کیا گیا ہے یہاں بھی پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے الٹا ہے۔

وفی قصر ها زید شاعر لاعمرو. قصر الصفت علی الموصوف افرادی اور قلبی (مقام کے اعتبار سے) میں تیرا قول زید شاعر لا عمرو زید ہی شاعر ہے نہ کہ عمرو، اس کا مخاطب اگر وہ شخص ہو جس کا یہ اعتقاد ہو کہ زید اور عمرو دونوں شاعر ہیں، اس صورت میں یہ قصر الصفت الخ افرادی کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ شاعر عمرو ہے نہ کہ زید، اس صورت میں یہ قصر الصفت الخ قلبی کی مثال ہوگی دوسری مثال ما عمرو شاعرا بل زید، عمرو شاعر نہیں ہے بلکہ زید ہے، یہاں بھی لا اور بل حروف عطف کے ذریعہ قصر کیا گیا ہے، البتہ پہلی اور دوسری دونوں مثالوں میں موصوف مثبت معطوف علیہ اور موصوف منفی معطوف ہے۔

ومنها النفی والاستثناء. باب قصر میں مذکور، طرق قصر میں سے ایک نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کرنا ہے جیسے قصر الموصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول ما زید الا شاعر زید نہیں ہے مگر شاعر، اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہو کہ زید شاعر اور اس کے علاوہ بھی صفت کے ساتھ متصف ہے، اور قصر الموصوف علی الصفت قلبی میں تیرا قول ما زید الا قائم نہیں ہے زید مگر کھڑا اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہو کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے ان دونوں مثالوں میں ما حرف نفی اور الا حرف استثناء کے ذریعہ قصر کیا گیا ہے۔ اور قصر الصفت علی الموصوف افرادی اور

قلبی بحسب المقام میں تیرا قول ماشاعر الا زید نہیں شاعر ہے مگر زید، یہاں بھی نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کیا گیا ہے، یہ تمام مثالیں قصر تعیین کی بھی مثال بن سکتی ہیں، تفاوت، مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا۔

منها اِنَّما کقولِک فِی قصرِہ انمازیدٌ کاتبٌ وانمازید قائم وفی قصرِ ھا انماقائم زید لِتَضَمُّنِہ معنی مَاوالَّا لِقولِ المفسرین اِنَّما حَرَّمَ علیکم المیتةَ بالنصبِ معناہ ماحَرَّمَ علیکم الاالمیتةَ وھوالمطابقُ لِقراءَ ةِ الرفعِ ولِقولِ النحاةِ انمالِلاِثباتِ مایُذکرُبعدہ ونفیِ ماسواہ ولِصحةِ اِنفصالِ الضمیرِمعہ قال الفَرَزْدَقُ شعر اَنَا الذَّائِدُالْحامِی الزِّماروانَّما÷یُدافِعُ عن احسابھم انااومِثلِیُ.

ترجمہ: اوران ہی (طرق قصر) میں سے ایک انما ہے جیسے تیرا قول قصر الموصوف علی الصفت (افرادی) میں انما زیدٌ کاتبٌ زید کاتب ہی ہے، اور (قلبی) میں انما زید قائمٌ زید قائم ہی ہے اور قصر الصفت علی الموصوف (افرادی وقلبی بحسب المقام) میں انماقائم زید ہے، قائم زید ہی ہے، کیونکہ وہ (انما) ما اور الا کے معنی کو شامل ہے، مفسرین کے (اِس) قول کی وجہ سے (کہ) انما حرم علیکم المیتة (میتہ کے) نصب کے ساتھ، اس کا معنی ماحرم علیکم الاالمیتة ہے اور یہی معنی قرأت رفع کے مطابق ہے اور نحات کے (اس) قول کی وجہ سے (کہ) انما اس چیز کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے جو اس کے بعد ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ کی نفی کے لئے ہے اور اس کے ساتھ ضمیر منفصل صحیح ہونے کی وجہ سے ہے فرزدق نے کہا شعر، میں ہی مدافعت کرنے والا ہوں میں ہی وفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے احساب سے میں یا میرے جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے۔

تشریح: باب قصر میں مذکور۔ قصر کے طریقوں میں سے ایک انما ہے یعنی انما کے ذریعہ بھی قصر کیا جاتا ہے۔ جیسے قصر الموصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول انما زید کاتب زید کاتب ہی ہے اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے، اور قصر الموصوف علی الصفت قلبی میں تیرا قول انما زید قائم زید قائم ہی ہے، اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا یہ اعتقاد ہو کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے، اور قصر الصفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں تیرا قول انما قائم زید زید ہی قائم ہے۔ اگر مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ زید اور عمرو دونوں قائم ہیں تو اس صورت میں یہ قصر افرادی کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ قائم عمرو ہے نہ کہ زید تو اس صورت میں قلبی کی مثال ہوگی۔ دیکھئے ان تمام امثلہ میں انما کے ذریعہ قصر کیا گیا ہے۔

لتضمنہ معنی ماوالا. یہاں سے مصنف انما کے مفید قصر ہونے کی وجہ اور سبب بیان کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انما مفید قصر اس لئے ہے کہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن اور شامل ہے اور ما اور الا کا مفید قصر ہونا اوپر بیان ہوچکا ہے تو جو ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا وہ بھی مفید قصر ہوگا لہٰذا انما بھی مفید قصر ہوگا۔

لقول المفسرین. انما کے مفید قصر اور ماوالا کے معنی کو متضمن ہونے میں علماء کا اختلاف ہے بعض کا کہنا ہے کہ انما مفید قصر نہیں ہے، بعض کا کہنا ہے کہ عرفاً مفید قصر ہے نہ کہ استعمالاً اور بعض کا کہنا ہے کہ عرفاً اور استعمالاً دونوں طرح مفید قصر ہے، الغرض انما کے مفید قصر اور ماوالا کے معنی کو متضمن ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے مصنف انما کے مفید قصر اور ما والا کے معنی کو متضمن ہونے کو تین طریقوں پر ثابت کررہے ہیں۔ لقول المفسرین سے انما کے مفید قصر اور ماوالا کے معنی کو متضمن ہونے کے ثبوت کا پہلا طریقہ بیان کررہے ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں کہ مفسرین جیسے عبداللہ ابن عباس عبداللہ ابن مسعود اور مجاہد نے کہا ہے کہ انما حرم علیکم المیتة میتة کے نصب پڑھنے کے ساتھ ماحرم علیکم الاالمیتة کے معنی میں ہے، اور یہی معنی جو مفسرین نے بیان کیا ہے، المیتة کو رفع پڑھنے والی قرأت کے مطابق ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں تین قرأتیں ہیں، ایک یہ کہ حَـرَّمَ کو فعل معروف اور المیتة کو منصوب پڑھا جائے اس وجہ سے کہ وہ حرم فعل معروف کا مفعول ہے دوسری یہ کہ حرم کو فعل معروف اور المیتة کو انما میں اِنَّ کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع پڑھا جائے تیسری یہ کہ حرم کو فعل مجہول اور المیتة نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع پڑھا جائے تفسیر کواشی میں اسی طرح لکھا ہوا ہے، پہلی قرأت میں انما میں ماکافہ ہوگا یعنی انما میں اِن کو ما، عمل کرنے سے روکنے والا ہوگا، اور دوسری قرأت میں انما میں ما موصولہ ہوگا اور صلہ میں ضمیر محذوف ہوگی اور عبارت نبے گی ان الذی حرمه اللّٰه علیکم هو المیتة بلاشبہ وہ چیز جس کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے وہ میتة ہی ہے، دیکھئے المیتة جو انما میں ان کی خبر ہے معرف باللام ہے اور پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ خبر جب معرفہ ہو تو قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے المنطلق زید یا زیدا لمنطلق میں خبر کے معرفہ ہونے کی وجہ سے قصر حاصل ہوا تھا۔ تو دوسری قرأت کی صورت میں بھی قصر حاصل ہوگا کیونکہ یہاں بھی خبر معرفہ ہے، پہلی قرأت کے لئے لازم ہے کہ اس کو بھی مفید قصر مانا جائے کیونکہ دوسری قرأت کی صورت مفید قصر ہے اور قراءتوں میں مطابقت ضروری ہے اور قرأت ثانیہ کے قرأت اولیٰ مطابق اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ پہلی قرأت میں انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور آیت کا معنی یہ ہو ماحرم علیکم الاالمیتة اس صورت میں ما اور الا ادات قصر سے ہونے کی وجہ سے مفید قصر ہوگا حاصل یہ کہ انما حرم علیکم المیتة بالنصب کو ما حرم علیکم الاالمیتة کے معنی میں لیکر مفید قصر ماننا ہی دوسری قرأت سے مطابقت ہے۔ اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ انما۔ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے۔ وهو المدعیٰ!

ولقول النحاة. یہاں سے انما کے مفید قصر اور ما والا کے معنی کو متضمن ہونے کو دوسرے طریقہ پر ثابت کررہے ہیں۔ چناں چہ فرماتے ہیں کہ ائمہ نحات کا کہنا ہے کہ انما اس چیز کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے جو انما کے بعد ذکر کی جاتی ہے اور انما کے بعد جو چیز ذکر کی جاتی ہے اس کے علاوہ تمام کی نفی کرتا ہے۔ جب انما اپنے بعد والی چیز کو ثابت کرتا ہے تو پتہ چلا کہ انما الا کے معنی میں ہے کیونکہ الا بھی اپنے بعد والی مذکور چیز کو ثابت کرتا ہے اور انما اپنے بعد والی مذکور چیز کے علاوہ کی نفی کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انما۔ ما نافیہ کے معنی میں ہے کیونکہ ما۔ بھی نفی کرتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے جیسے قصر الموصوف الخ میں انما زید قائم۔ اس میں انما قیام کو ثابت اور اس کے علاوہ قعود وغیرہ

تمام کی نفی کرتا ہے چنانچہ معنی ہے زید قائم ہی ہے یعنی قاعد وغیرہ نہیں ہے۔ اور قصر الصفت الخ میں انما یقوم زید اس میں انما زید کے قیام کو ثابت اور اس کے علاوہ عمرو بکر وغیرہ کے قیام کی نفی کرتا ہے چنانچہ معنی ہے۔ زید ہی کھڑا ہوگا یعنی عمرو بکر وغیرہ کھڑا نہیں ہوگا۔

ولصحة انفصال الضمير. یہاں سے انما کے مفید قصر اور ما و الا کے معنی کو متضمن ہونے کو تیسرے طریقہ پر ثابت کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ انما کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا صحیح ہے جیسے انما یقوم انا اور ضمیر فصل اس وقت لائی جاتی ہے جب ضمیر متصل کا لانا متعذر ہو اور ضمیر متصل کا لانا متعذر اس وقت ہوتا ہے جبکہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان فصل ہو اور انما جب فعل کے ساتھ استعمال ہو تو الا ہی کے ذریعہ فصل ہوتا ہے چنانچہ انما یقوم انا کا معنی ہوگا، مایقوم الا انا پتہ چلا کہ الا کے ذریعہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان فصل ہے اور الا کے ذریعہ فصل اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ انما ما اور الا کے معنی میں ہو اور مفید قصر ہو، تو انما کے ساتھ ضمیر فصل لانے سے ثابت ہوگیا کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔

انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے لانے کے صحیح ہونے پر بطور دلیل فرزدق شاعر کے قول کو پیش کر رہے ہیں جن کے قول سے دلیل پکڑی جاتی ہے، فرزدق کا شعر یہ ہے "انا الذائد الحامی الذمار ÷ وانما یدافع عن احسابھم انا او مثلی،، میں ہی مدافعت کرنے والا ہوں، میں ہی وفاء عہد کرنے والا ہوں ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے دیکھیے! یہاں فرزدق شاعر نے دوسرے مصرعہ میں انما کے ساتھ انا ضمیر فصل کو لایا ہے۔

ومنها التقديمُ كقولِك في قصرِه تميميٌّ انا وفي قصرِها اَنَا كَفَيْتُ مُهِمَّكَ وهذه الطرقُ الا ربعةُ تَخْتَلِفُ من وُجوهٍ فدلالةُ الرابعِ بالفَحْوىٰ والباقيةِ بالوضعِ والا صلُ في الاولِ اَلنَّصُّ على المُثْبَتِ والمَنْفِيِّ كمامَرَّ فلا يُترَكُ اِلَّا لِكراهةِ الا طنابِ كما اذا قيلَ زيدٌ يعلَمُ النحوَ والتصريفَ والعروضَ اوزيد يعلمُ النحوَ وعمرٌووبكرٌ فتقول فيهما زيدٌ يعلمُ النحو لاغيرَاونحوَه وفي الباقيةِ اَلنَّصُّ على المُثْبَتِ فقط.

ترجمه: اور انہی میں سے تقدیم ہے جیسے تیرا قول قصر الموصوف علی الصفت میں تمیمی انا (میں تمیمی ہی ہوں) اور قصر الصفت علی الموصوف میں۔ انا کفیت مھمک میں ہی تیری مہم کے لئے کافی ہوں۔ اور یہ چاروں طریقے چند طریقوں سے مختلف ہوتے ہیں چنانچہ چوتھے کی دلالت مفہوم کلام سے ہوتی ہے اور باقی کی دلالت وضع کی وجہ سے ہے اور اول میں مثبت اور منفی کی صراحت کرنا ہے جیسا کہ گذر گیا پس (صراحت) نہیں چھوڑی جائے گی مگر اطناب کے ناپسندیدہ ہونے کی وجہ سے جیسے جب کہا جائے زید یعلم النحو والتصریف والعروض (زید، نحو صرف اور عروض کو جانتا ہے) یا زید، عمرو اور بکر نحو جانتے ہیں تو ان دونوں کے بارے میں کہے زید یعلم النحو لاغیر (زید نحو جانتا ہے نہ کہ اس کے علاوہ) یا اس جیسا، اور باقی میں صرف مثبت کی صراحت کرنا ہے۔

تشریح: باب قصر میں قصر کرنے کے ذکر کیے گئے چند طریقوں میں سے ایک تقدیم ہے، یعنی تقدیم ماحقہ التاخیر کہ جس کا حق مؤخر ہونا ہے اس کو مقدم کرنے سے بھی قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، جیسے خبر کو مبتداء معرفہ پر مقدم کرنا اور معمولات فعل کو فعل پر مقدم کرنا، کہ یہ تقدیم ماحقہ التاخیر ہے یعنی خبر اور معمولات فعل کا حق مؤخر ہونا ہے جب ان کو مقدم کر دیا جائے تو قصر کا فائدہ حاصل ہوگا۔ جیسے قصر الموصوف علی الصفت میں تیرا قول۔ تمیمی انا دیکھئے! یہاں انا مبتداء معرفہ کا حق مقدم ہونا تھا لیکن اس کو مؤخر اور تمیمی خبر کو جس کا حق مؤخر ہونا تھا مقدم کیا ہے اور اس تقدیم کی وجہ سے قصر کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے چنانچہ معنی ہے میں تمیمی ہی ہوں، اور قصر الصفت علی الموصوف میں تیرا قول انا کفیت مهمک یہاں انا فاعل معنوی جو کفی فعل کا معمول ہے اس کو مؤخر ہونا چاہیے تھا لیکن اس کو مقدم کر دیا ہے اس تقدیم سے قصر کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے چنانچہ معنی ہے، میں ہی تیری مہم کے لئے کافی ہوں۔

وهذه الطرق. مصنف فرماتے ہیں کہ قصر پیدا کرنے کے یہ چاروں طریقے چند طریقوں سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، پہلا طریقہ اختلاف یہ ہے کہ چوتھا طریقہ یعنی تقدیم، قصر پر، مفہوم کلام سے دلالت کرتا ہے مطلب یہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر میں جب ذوق سلیم آدمی غور کرے گا کہ مؤخر کو مقدم کیوں کیا ہے تو اس کو یہ بات خود سمجھ میں آ جائے گی کہ قصر کے لئے ایسا کیا گیا ہے، بلغاء کی اصطلاح سے واقف ہونا اس کے لئے ضروری نہیں ہے، الغرض چوتھے کی دلالت قصر پر مفہوم کلام سے ہوگی اور بقیہ تین کی دلالت قصر پر وضع سے یعنی بقیہ قصر ہی کے لئے وضع کیے گئے ہیں اور چوتھا قصر کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ قصر اس کے مفہوم سے سمجھ میں آئے گا۔

والاصل فی الاول. یہاں سے دوسرا طریقۂ اختلاف بیان کیا گیا ہے، کہ اصل یعنی اکثر و بیشتر قصر کے پہلے طریقہ یعنی عطف کے ذریعہ قصر کرنے میں یہ ہے کہ مثبت و منفی کی صراحت کی جاتی ہے جیسا کہ اس کی مثال گذر گئی، جب عطف کے ذریعہ قصر کرنے میں اصل مثبت و منفی کی صراحت کرنا ہے تو پھر اصل ہونے کی وجہ سے۔ ان دونوں کی صراحت نہیں چھوڑی جائے گی۔ ہاں اگر مقام کی تنگی وغیرہ کی وجہ سے اطناب یعنی ان کی صراحت کرنا ناپسندیدہ ہو تو پھر صراحت کو چھوڑا جا سکتا ہے جیسے جب کہا جائے زید یعلم النحو والتصریف والعروض زید نحو، صرف اور عروض کو جانتا ہے یا کہا جائے۔ زید یعلم النحو وعمر وبکر زید عمرو اور بکر نحو جانتے ہیں تو تنگی مقام وغیرہ کی وجہ سے اطناب اور تفصیل کے ناپسند ہونے کی وجہ سے تم ان دونوں مثالوں کی جگہوں میں "زید یعلم النحو لاغیر" کہے گا جب پہلی مثال کے موقع سے کہا زید یعلم النحو لاغیر تو مفہوم یہ ہوگا کا زید نحو کے علاوہ صرف اور عروض کو نہیں جانتا ہے۔ اس صورت میں زید یعلم النحو لاغیر قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہوگا اور دوسری مثال کے موقع سے جب زید یعلم النحو لاغیر کہا جائے تو مفہوم یہ ہوگا کہ زید کے علاوہ عمرو اور بکر نحو نہیں جانتے اس صورت میں زید یعلم النحو لاغیر، قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ لاغیر جیسا کلمہ بھی استعمال کر سکتے ہیں مثلاً لا ماسواهٗ لامن عداهٗ وغیرہ تو عطف کے ذریعہ قصر کرنے کی صورت میں اصل اور اکثر و بیشتر مثبت و منفی کی صراحت کرنا ہے اور عطف کے علاوہ بقیہ تین طریقۂ قصر میں

اصل صرف مثبت کی صراحت کرنا ہے منفی کی صراحت نہیں کی جاتی ہے، منفی پر ان تینوں کی دلالت ضمناً ہوتی ہے۔

والنفیُ بِلا لایجامعُ الثانِیَ لان شرطَ المنفیِّ بِلاان لایکونَ مَنفِیاً قبلَھا بغیرِھاو یجامعُ الاخیرَین فیُقال اِنَّما انا تمیمیٌّ لاقَیسِیّ وھو یاتینی لاعمرٌو لان النفیَ فیھما غیرُ مَصَرَّحٍ به کما یقال اِمتنع زیدعن المجیء لاعمرٌو السکاکی شرطُ مُجامعتِه الثالثَ ان لایکونَ الوصفُ مُختصاً بالموصوف نحوُ اِنَّما یستجیبُ الذین یَسْمعونَ. وعبدُالقاھر لَاتُحسِنُ فی المختصِّ کما تُحسِنُ فی غیرِه وھذا اقربُ واصلُ الثانی ان یکونُ مااستُعمِلَ له مما یَجْھَلُه المخاطبُ ویُنکِرُه بخلاف الثالثِ کقولِک لصاحبِک وقدرایتَ شَبَحاًمن بعیدٍ ماھوالا زیدٌاذااعتقدَه غیرَه مُصِرًّا.

ترجمہ: اورنفی بلا دوسرے (ماوالا) کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ منفی بلا کی شرط یہ ہے کہ وہ لا سے پہلے اس (لا) کے علاوہ (کسی ادات نفی) سے منفی نہ ہواور اخیر کے دونوں (انما اور تقدیم) کے ساتھ جمع ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انما انا تمیمی لاقیسی (میں تمیمی ہی ہوں نہ کہ قیسی)! اورھو یا تینی لاعمرو (وہی میرے پاس آتا ہے نہ کہ عمرو) اس لئے کہ نفی ان دونوں (اخیرین) میں صریحی نہیں ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے امتنع زید عن المجیٔ لاعمرو (زید آنے سے رک گیا نہ کہ عمرو) سکاکی (نے کہا ہے کہ) اس (لاعاطفہ) کے تیسرے (انما) کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو، جیسے انما یستجیب الذین یسمعون (قبول وہی کرتا ہے جو سنتا ہے) اور عبدالقاہر (نے کہا ہے کہ لاء عاطفہ کا تیسرے کے ساتھ جمع ہونا) وصف مختص میں اتنا بہتر نہیں ہے جتنا اس (وصف مختص) کے علاوہ میں بہتر ہے، اور یہی (درستگی کے) زیادہ قریب ہے، اور دوسرے کی اصل یہ ہے کہ جس حکم کے لئے وہ استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو جس سے مخاطب ناواقف ہواوراس کا انکار کرتا ہو برخلاف تیسرے کے جیسے تیرا قول اپنے ساتھی سے حال یہ کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھا ماھو الا زید (نہیں ہے وہ مگر زید) جب کہ (تیرا ساتھی) اس (شخص) کو اس (زید) کا غیر اعتقاد کرے اصرار کرتے ہوئے۔

تشریح: مصنف یہاں سے تیسرا طریقۂ اختلاف بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی، دوسرے طریقۂ قصر یعنی نفی اور استثنا کے ساتھ جمع نہیں ہوتا یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کیا گیا ہواور اسی کے ساتھ لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی بھی کی گئی ہو، چنانچہ ما زید الا قائم لاقاعد کہنا صحیح نہیں ہوگا اور لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع اس لئے نہیں ہوگی کہ لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی کرنے کی شرط یہ ہے کہ لاعاطفہ لانے سے پہلے لاعاطفہ کے علاوہ ادات نفی سے منفی بلاعاطفہ کی نفی نہ کی گئی ہو۔ اور جب لاعاطفہ کے ذریعہ نفی، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع ہو جائے گی تو یہ شرط نہیں پائی جائے گی کیونکہ اس اجتماع کی صورت میں منفی بلاء عاطفہ کی لاء عاطفہ لانے سے پہلے اس کے علاوہ ادات نفی سے نفی پائی جائے گی جیسا

کہ مازید الا قائم لا قاعد میں ہے الغرض شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے نفی بلاء عاطفہ دوسرے طریقۂ قصر نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوگی۔

ویجامع الاخیرین. مصنف فرماتے ہیں کہ لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی اخیر کے دونوں انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے، یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ انما یا تقدیم کے ذریعہ قصر کیا گیا ہو اور لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی بھی کی گئی ہو۔ چنانچہ کہا جاتا ہے انما انا تمیمی لا قیسی ، میں تمیمی ہی ہوں نہ کہ قیسی۔ اس میں انما کے ساتھ لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی بھی کی گئی ہے۔ اور ھو یاتینی لا عمرو وہی میرے پاس آتا ہے نہ کہ عمرو اس میں ھو فاعل معنوی جس کو مؤخر ہونا تھا اس کو مقدم کردیا دیکھئے! اس مثال میں تقدیم ماحقہ التاخیر کے ساتھ لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی بھی کی گئی ہے، سوال یہ ہے کہ نفی بلاء عاطفہ، کا اجتماع اخیرین کے ساتھ جائز کیوں ہے؟ تو اس کا جواب ''لان النفی فیھما الخ'' سے دیا ہے کہ منفی بلاء عاطفہ کی شرط ان دونوں کے ساتھ اجتماع کی صورت میں پائی جارہی ہے منفی بلاء عاطفہ کی شرط یہ تھی کہ جس چیز کی نفی لاء عاطفہ کے ذریعہ کی جارہی ہو اس کی نفی اس سے پہلے کسی اور ادات نفی سے نہ کی گئی ہو، جب لاء عاطفہ اخیرین انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوجائے تو اس شرط میں خلل نہیں پڑتا کیونکہ انما اور تقدیم کے ذریعہ قصر۔ کی صورت میں صراحۃً نفی نہیں ہوتی ہے جیسے نفی اور استثناء کی صورت میں صراحۃً نفی پائی جاتی ہے بلکہ ضمناً نفی ہوگی جب صراحۃً نفی نہیں ہوئی تو جب لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی کی جائے گی تو اس سے پہلے نفی نہیں پائی جائے گی، اور جب پہلے نفی نہیں پائی جائے گی تو منفی بلاء عاطفہ کی شرط پائے جانے کی وجہ سے منفی بلاء عاطفہ کا اجتماع انما اور تقدیم کے ساتھ جائز ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ انما اور تقدیم میں نفی کا ضمناً پایا جانا ایسے ہی ہے جیسے امتنع زید عن المجیء لا عمرو (زید آنے سے رک گیا نہ کہ عمرو) دیکھئے اس میں مجیء زید کی نفی پر دلالت ہے لیکن صراحۃً نہیں بلکہ ضمناً ہے، اس کا صریحی معنی، امتناع مجیٔ زید کا اثبات ہے۔ اور لا۔ لا عمرو میں اس اثبات کی نفی کرتا ہے۔ الغرض لاء عاطفہ کے استعمال کے مواقع میں پہلے سے ضمناً نفی کا اعتبار نہیں ہے، ضمناً نفی کی صورت میں لاء عاطفہ کا استعمال درست ہے، تو تیسرا طریقۂ اختلاف یہ ہوا کہ لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی کا، دوسرے طریقۂ قصر یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ اجتماع نہیں ہوگا، اور اخیر کے دونوں یعنی انما اور تقدیم کے ساتھ اجتماع جائز ہے۔

السکاکی شرط مجامعتہ الثالث. علامہ سکاکی نے نفی بلاء عاطفہ کے۔ قصر کے چار طریقوں میں سے تیسرا انما کے ساتھ جمع ہونے کی یہ شرط بیان کی ہے کہ انما کے ذریعہ کیے گئے قصر الصفت علی الموصوف میں وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ اس موصوف کے علاوہ دوسرے میں بھی یہ وصف پایا جاسکے تاکہ قصر کا فائدہ حاصل ہو۔ یعنی جب وہ وصف موصوف کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بلکہ دوسرے میں بھی پایا جانا ممکن ہوگا تو لاء عاطفہ لانے سے پہلے مخاطب یہ جانے گا کہ یہ وصف موصوف مذکور کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسرے میں پایا جانا ممکن ہے اور جب لاء عاطفہ لایا جائے گا تو مخاطب کو یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ یہ وصف موصوف مذکور کے ساتھ خاص ہے، لیکن اگر انما کے ذریعہ کیے گئے قصر الصفت الخ میں وصف موصوف کے ساتھ خاص ہوگا تو مخاطب۔ لاء عاطفہ لانے سے قبل ہی یہ جان چکا ہوگا کہ وصف موصوف کے ساتھ خاص ہے پھر لاء عاطفہ جو

تخصیص کے لئے آتا ہے اس کے لانے کی ضرورت نہیں ہوگی اگر لاء عاطفہ لایا گیا تو اس کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا کیونکہ لا کے لانے کا مقصد تخصیص ہے جو پہلے ہی سے حاصل ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس کی مثال ہے انما یستجیب الذین یسمعون قبول وہی کرتا ہے جو سنتا ہے۔ یہاں یسمعون کے بعد لا الذین لا یسمعون کہنا صحیح نہیں تھا کیونکہ لا الذین لایسمعون لانے سے پہلے ہی تخصیص حاصل ہے یعنی وصف استجابۃ الذین یسمعون موصوف کے ساتھ خاص ہے۔ خاص اس لئے ہے کہ استجابت یعنی قبول سامع یعنی سننے والے ہی کر سکتے ہیں جو نہیں سنے گا وہ خاک قبول کریگا جب لا الذین لایسمعون لانے سے پہلے ہی تخصیص حاصل ہے تو پھر اس کو لانا صحیح نہیں تھا اگر لایا جاتا تو حشو وزائد میں سے ہوتا

وقال عبد القاهر. شیخ عبدالقاہر فرماتے ہیں کہ لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی کا انما کے ساتھ اجتماع بہتر اور اچھا نہیں ہوگا اس صورت میں جبکہ انما کے ذریعہ کیے گئے قصر الصفت علی الموصوف میں وصف موصوف کے ساتھ خاص ہو باقی فی نفسہ اجتماع جائز ہے ناجائز نہیں ہے، جیسا کہ سکا کی درست قرار نہیں دیتے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ اگر وصف، موصوف کے ساتھ خاص نہ ہو تو پھر نفی بلاء عاطفہ کا انما کے ساتھ اجتماع بہتر ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ شیخ کی بات درستگی کے زیادہ قریب ہے کیونکہ وصف مختص کی صورت میں انما کے ساتھ نفی بلا لانے سے گرچہ تخصیص حاصل نہیں ہوگی کہ لاء عاطفہ سے پہلے ہی تخصیص حاصل ہے لیکن اگر اس تخصیص میں نفی بلا کے ذریعہ تاکید پیدا کرنا چاہے تو یہ ممتنع نہیں ہے۔ جب تاکید کا فائدہ حاصل ہوا تو اس کا لانا بے فائدہ نہیں ہوا، اور فائدہ ہونے کی وجہ سے اجتماع جائز رہا۔

واصل الثانی. قصر کے چار طریقوں میں باہمی اختلاف کے چوتھے طریقہ کو یہاں سے بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ قصر کرنے کا دوسرا طریقہ نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ اس کو اس حکم کے لئے استعمال کیا جائے جس سے مخاطب ناواقف اور اس کا منکر ہو برخلاف، قصر کرنے کے تیسرے طریقہ انما کے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ اس کو اس حکم کے لئے استعمال کیا جائے جس سے مخاطب واقف ہو اور اس کا انکار نہ کرتا ہو۔

کقولک لصاحبک. یہاں سے نفی اور استثناء کے اصلِ استعمال کی مثال پیش کی گئی ہے کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھا، اور اپنے ساتھی سے کہا ماھو الا زید نہیں ہے وہ مگر زید۔ جب کہ تیرا ساتھی اس آدمی کو زید کے علاوہ سمجھتا اور اعتقاد رکھتا ہے اور اس پر اصرار بھی کرتا ہے دیکھئے! یہاں نفی اور استثناء ایسے حکم کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس سے مخاطب ناواقف ہے کیونکہ اس شخص کو زید کے علاوہ سمجھتا ہے گویا اس شخص کے زید ہونے سے ناواقف ہے۔ اور مخاطب اس کا منکر بھی ہے کیونکہ وہ زید کے علاوہ ہونے پر مصر ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زید کا انکار کر رہا ہے۔

وقد یُنَزَّلُ المعلومُ منزلةَ المجهولِ لِاعتبارِ مناسبٍ فَیُستَعمَلُ له الثانی اِفراداً نحو ومامحمدٌ اِلَّا رسولٌ ای مقصورٌ علی الرسالةِ لَا یَتعدَّا ها الی التَبَرُّءِ من الهلاکِ. نُزِّلَ استعظامُهم هلاکَه منزلةَ انکارِهم ایاه اوقلباً نحوُاِنْ انتم الا بشرٌ مثلُنا لِاِعتقادِا لقائلین بِاَنَّ الرسولَ لایکونُ بشراًمع اصرارِ المخاطَبین علی دعوىَ الرسالةِ وقولُهم اِن نحن

اِلَّا بشرٌ مثلُكم من بابِ مجاراةِ الْخصمِ لِيَعْثِرَ حيث يُرادُ تَبْكِيْتُه لا لتسليمِ انتفاءِ الرسالةِ وكقولِكَ انما هو اخوكَ لمن يَعْلَمُ ذالك ويُقِرُّبه وانت تُريدُ ان تُرَقِّقَه عليه.

ترجمہ: اور کبھی حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے اعتبار مناسب کی وجہ سے پھر اس (حکم معلوم) کے لئے دوسرے (نفی واستثناء) کو استعمال کیا جاتا ہے۔ قصر افراد کی حالت میں جیسے **وما محمد الا رسول** نہیں ہیں محمد مگر رسول، یعنی رسالت پر منحصر ہیں اس سے متعدی نہیں ہلاکت سے بری ہونے کی طرف، ان (صحابہ) کے ان (محمد ﷺ) کی ہلاکت کے استعظام کو ان کے اس (ہلاکت) سے انکار کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے۔ یا قصر قلب کی حالت میں جیسے نہیں تم ہو مگر ہماری طرح بشر۔ قائلین کے اس اعتقاد کی وجہ سے کہ رسول بشر نہیں ہوتے ہیں، باوجودیکہ مخاطبین کا دعوئ رسالت پر اصرار تھا اور ان (مخاطب رسل) کا قول، نہیں ہیں ہم لوگ مگر تمہاری طرح بشر۔ مقابل کو ڈھیل دینے کے قبیل سے ہے تاکہ وہ پھسل جائے جہاں اس (خصم) کو خاموش کرنے کا ارادہ کیا جائے، نہ کہ انتفاء رسالت کو تسلیم کرنے کے لئے، اور جیسے تیرا قول یہ تیرا بھائی ہی ہے، اس شخص سے جو اس کو جانتا ہو اور اس کا اقرار کرتا ہو اور تو اس کو اس پر مہربان بنانا چاہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے، یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حکم مخاطب کو معلوم ہے لیکن اس حکم کو اس درجہ میں اتار لیا جاتا ہے کہ یہ حکم مخاطب کو معلوم نہیں ہے بلکہ مخاطب کے نزدیک مجہول ہے، اور حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں امر معتبر یعنی کسی نکتہ کی وجہ سے جو مقام کے مناسب ہو۔ اتارا جاتا ہے، جب حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے تو پھر اس حکم کے لئے قصر کرنے کا دوسرا طریقہ، نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ حکم مجہول کے لئے نفی اور استثناء ہی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے کہ نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ اس کو اس حکم کے لئے استعمال کیا گیا ہو جس سے مخاطب ناواقف اور اس کا منکر ہو، وہ حکمِ معلوم جو حکم مجہول کے درجہ میں اتارا گیا ہو اور قصر افراد کی حالت میں اس کے لئے نفی اور استثناء استعمال کیا گیا ہو اس کی مثال **وما محمد الا رسول** ہے اس مثال میں نفی اور استثناء کا استعمال تو واضح ہے، اور قصر افراد پر یہ مثال مشتمل اس طرح ہے کہ مخاطب (صحابہ) کا اعتقاد یہ تھا کہ محمدؐ موصوف ہیں، وصف رسالت، اور ہلاکت سے بری ہونا دونوں پایا جاتا ہے، یہ دوسرا وصف یعنی ہلاکت سے بری ہونا، مخاطب کی طرف متکلم نے منسوب کیا ہے، ورنہ حقیقت میں اس کا اعتقاد مخاطب کو تھا نہیں جیسا کہ ابھی اس کا بیان آتا ہے۔

متکلم (اللہ تعالیٰ) نے قصر کرتے ہوئے کہا "**وما محمد الا رسول**" کہ تم محمد موصوف کو دونوں وصف کے ساتھ متصف کرتے ہو ایسا نہیں ہے بلکہ وہ وصف رسالت میں منحصر ہیں۔ رسالت کے علاوہ ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متعدی، اور متجاوز نہیں ہیں یعنی ان میں صرف وصف رسالت پایا جاتا ہے، ہلاکت سے بری ہونے کا وصف نہیں پایا جاتا ہے، اس مثال میں حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے وہ اس طرح کہ اس آیت کے مخاطبین حضرات صحابہ ہیں ان کو یہ حکم معلوم تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہلاکت سے بری نہیں ہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر موت طاری ہوگی، لیکن صحابہ آپ ﷺ کی

ہلاکت وموت کو بڑی چیز سمجھتے تھے تو ان کے آپ کی ہلاکت کو بڑی چیز سمجھنے کو اس درجہ میں اتار لیا گیا کہ حضرات صحابہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت وہلاکت کا انکار کر رہے ہیں اور جب انکار کے درجہ میں اتار لیا گیا تو گویا حضرات صحابہ اس حکم ہلاکت سے ناواقف ہوئے اور ان کے نزدیک ہلاکت مجہول ہوئی اور جب مجہول ہوئی تو اس حکم کے لئے نفی اور استثناء کو استعمال کیا۔

او قلبا. اس کا عطف افرادا پر ہے یہاں سے اس حکم معلوم کی مثال دے رہے ہیں جس کو حکم مجہول کے درجہ میں اتارا گیا ہو اور قصر قلب کی حالت میں اس کے لئے نفی اور استثناء کا استعمال کیا گیا ہو اس کی مثال **ان انتم الا بشر مثلنا** ہے اس مثال میں ان نافیہ اور الا حرف استثناء کا استعمال واضح ہے اور قصر قلب اس طرح ہے کہ اس کے مخاطب حضرات رسل صلوات اللہ علیہم ہیں اور متکلم کفار ہیں اس مثال میں حکم معلوم یہ ہے کہ حضرات انبیاء کو یہ معلوم ہے کہ ہم بشر ہیں لیکن اس حکم معلوم کو اس درجہ میں اتار لیا گیا کہ انبیاء اپنے بشر ہونے کے منکر ہیں اور ان کا بشر ہونا ان کے نزدیک مجہول ہے، تو حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں اتار لیا۔ رہا یہ کہ انبیاء کے اپنے بشر ہونے کے معلوم ہونے کو مجہول کے درجہ میں کیوں اتارا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس اتارنے والے متکلم کفار کا اعتقاد یہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا بلکہ فرشتہ ہوتا ہے، ادھر حضرات رسل کا یہ اصرار تھا کہ ہم رسول ہیں تو اب کفار کے عقیدے کے مطابق ان کا اپنی رسالت پر اصرار گویا اپنی بشریت کا انکار کرنا ہے کیونکہ ان کفار کے عقیدے میں رسالت بشریت کے منافی ہے، جب رسالت پر اصرار بشریت کا انکار ہوا تو کفار کے عقیدے کے مطابق یہ حکم بشریت ان انبیاء کے نزدیک مجہول ہوا۔ الغرض جب رسالت اور بشریت میں ان کفار کے نزدیک منافات ہے تو قصر قلب کرتے ہوئے کفار نے کہا "**ان انتم الا بشر مثلنا**" کہ تم تو ہماری طرح بشر ہی ہو، یعنی اے رسل تمہارا (کفار کے عقیدے کے مطابق) رسالت کا دعوی یعنی بشریت سے انکار ٹھیک نہیں۔ تم تو ہماری ہی طرح بشر ہو۔

وقولهم ان نحن الا بشر مثلكم. یہاں سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ حضرات انبیاء نے **ان نحن الا بشر مثلكم** میں نفی اور استثناء لا کر قصر کیا کہ ہم تمہاری طرح بشر ہی ہیں اس کا مطلب ہوا کہ حضرات انبیاء کفار کی یہ بات کہ تم رسول نہیں ہو صرف بشر ہو۔ مانتے ہیں، اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اس آیت میں بشریت کا قصر مقصود نہیں ہے ان کا یہ قول مجارات الخصم مخاطب کو ڈھیل دینے کے قبیل سے ہے، یعنی کفار جو حضرات انبیاء کے خصم اور مقابل ہیں اس قول میں اس کی بات کو قبول کر لیا گیا ہے تا کہ اس کی بات قبول کر کے اس خصم کو اس کی بات میں پھسلا دیا جائے۔ پھسلا اس طرح دیا کہ تمہاری بات ٹھیک ہے کہ ہم بشر ہیں اس کا ہم اعتراف کرتے ہیں لیکن اللہ نے اگر بشریت کے ساتھ ہمیں رسالت سے بھی نواز دیا تو کیا حرج ہے۔ خصم کی بات قبول کر کے مخاطب کو ڈھیل دینا اس وقت ہوتا ہے جبکہ مخاطب کو خاموش کرنے کا ارادہ ہو، چنانچہ اس آیت میں خصم یعنی کفار کو ڈھیل ان کو خاموش کرنے کے لئے دیا ہے۔ انتفاء رسالت کو تسلیم کرنے کے لئے نہیں، رہا یہ کہ پھر طریقہ قصر کیوں اختیار کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بطریق قصر اس لئے کہا ہے تا کہ کفار کے قول کے صورۃً مشابہ ہو جائے کہ ان کا قول "**ان انتم الا بشر مثلنا**" بھی بطریق قصر ہے۔

كقولك انما هو اخوك. انما کی اصل یہ ہے کہ اس کو اس حکم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو مخاطب کو معلوم ہو

اور مخاطب اس کا انکار نہ کرتا ہو بلکہ اقرار کرتا ہو۔ یہاں سے انما کی اصل کی مثال دی گئی ہے جیسے تیرا قول انما هو اخوک ایسے شخص سے جو اس مخبر عنہ کے اپنے بھائی ہونے کو جانتا ہو اور اس کا اقرار کرتا ہو، اور تو انما هو اخوک کہہ کر اس شخص کو اس کے بھائی پر مہربان بنانا چاہتے ہو دیکھئے! یہاں انما ایسے حکم (اخوت) کے لئے استعمال کیا ہے جو حکم اخوت اس شخص (مخاطب) کو معلوم ہے اس کا منکر نہیں ہے بلکہ اس کا اقرار کرتا ہے۔

وقد يُنَزَّلُ المجهولُ منزلةَ المعلومِ لِاِدِّعاءِ ظُهورِه فَيُستعملُ له الثالثُ نحوُ اِنّما نحن مُصلحون ولِذالک جاء اَلاٰاِنّهم هم المفسدون لِلرَّدِّ عليهم مُؤكّداً بما ترٰى وَمَزِيَّةُ اِنّما على العطفِ اَنّه يُعْقَلُ منها الحكمانِ معاًواحسنُ مواقِعها التعريضُ نحوُ اِنّمايَتَذَكَّرُ اُولُوْاالالبابِ فاِنّه تعريضٌ بِاَنَّ الكفارَ من فرطِ جَهْلِهم كالبهائِم فَطَمْعُ النظرِ منهم كَطَمْعِه.

ترجمہ: اور کبھی مجہول کو معلوم کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے اس کے ظہور کا دعوی کرنے کے لئے پس اس کے لئے تیسرے (انما) کو استعمال کیا جاتا ہے جیسے انما نحن مصلحون (ہم تو اصلاح ہی کرنے والے ہیں) اور اسی وجہ سے الا انهم الخ (یادرکھو یہی لوگ فساد کرنے والے ہیں) ان پر رد کرنے کے لئے ان تاکیدات کے ساتھ آیا ہے جن کو تم دیکھ رہے ہو، اور عطف پر انما کی فضیلت یہ ہے کہ اس سے دونوں حکم ساتھ ساتھ سمجھے جاتے ہیں اور اس (انما) کا سب سے اچھا موقعہ تعریض ہے جیسے انما يتذكر الخ (نصیحت عقل والے ہی حاصل کرتے ہیں چنانچہ یہ کلام اس پر تعریض ہے کہ کفار اپنی زیادتی جہالت کیوجہ سے جانوروں کی طرح ہیں چنانچہ ان سے امید رکھنا جانور سے امید رکھنے کی طرح ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی حکم مجہول کو حکم معلوم کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے، یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مخاطب کے سامنے ایک حکم مجہول ہوتا ہے لیکن متکلم اس کو اس درجہ میں اتار لیتا ہے کہ یہ حکم مخاطب کو معلوم ہے یعنی متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس حکم کی شان یہ ہے کہ مخاطب کو یہ حکم، معلوم ہونا چاہئے، اس کے انکار پر اصرار نہیں ہونا چاہئے، رہا یہ کہ حکم مجہول کو حکم معلوم کے درجہ میں متکلم کیوں اتارتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم اس حکم کے ظاہر ہونے کا دعوی کرنے کے لئے ایسا کرتا ہے یعنی متکلم یہ دعوی کرتا ہے کہ یہ حکم تو ظاہر ہے جب ظاہر ہے تو پھر یہ حکم مخاطب کو معلوم ہونا چاہئے نہ کہ اس کا انکار کرنا چاہئے جب مخاطب کے نزدیک حکم مجہول کو حکم معلوم کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے تو پھر اس حکم کے لئے قصر کرنے کا تیسرا طریقہ انما کو استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ انما حکم معلوم ہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے یہود کا قول بیان کیا انما نحن مصلحون دیکھئے! یہود کا مصلح ہونا مخاطب صحابہ کے نزدیک مجہول ہے، اس حکم مجہول کو متکلم یہود نے حکم معلوم کے درجہ میں اتارا ہے۔

یعنی متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہم لوگوں کے مصلح ہونے کی شان یہ ہے کہ ہم لوگوں کا مصلح ہونا مخاطب صحابہ کو معلوم ہونا چاہئے اس سے انکار نہیں کرنا چاہئے۔ اور معلوم اس لئے ہونا چاہئے کہ ہم لوگوں کا مصلح ہونا ظاہر امر ہے۔ جب متکلم یہود نے

اس حکم مجہول کو حکم معلوم کے درجہ میں اتار لیا تو حکم معلوم کے لئے جو طریقۂ قصر انما ہے اس کو استعمال کیا اور کہا انما نحن مصلحون. متکلم یہود نے چونکہ اپنے مصلح ہونے کے ظہور کا دعوی کیا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی رد کرنے کے لئے کئی تاکیدات پہ مشتمل کلام الا انهم هم المنفسدون لایا تا کہ ان کے دعوی کی تردید ذرا سلیقے سے ہوجائے، جن تاکیدات کو آپ لوگ دیکھ رہے ہیں۔ کئی تاکیدات کی تفصیل یہ ہے (۱) جملہ اسمیہ لایا جو دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے، (۲) المفسدون خبر کو معرفہ لایا جو حصر پر دال ہے۔ (۳) انهم اور المفسدون کے درمیان هم ضمیر فصل لایا جو اس حصر کی تاکید کے لئے ہے۔ (۴) حرف تنبیہ الا ابتداء کلام میں لایا جو کلام کے قابل توجہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اِنَّ کے ذریعہ تاکید لائی، اور پھر اس کے بعد ولکن لا یشعرون کے ذریعہ ڈانٹ پلائی کہ یہ لوگ جانوروں کی طرح نا سمجھ ہیں۔

ومزية انما على العطف. مصنف فرماتے ہیں کہ طریقۂ قصر میں سے کلمہ انما کو عطف پر فضیلت حاصل ہے وہ یہ کہ عطف کے ذریعہ قصر کرنے کی صورت میں دونوں حکم اثبات اور نفی ایک ساتھ نہیں سمجھے جاتے ہیں بلکہ یا تو پہلے اثبات ہوگا اور پھر بعد میں نفی جیسے زید قائم لا قاعد یا پہلے نفی اور بعد میں اثبات جیسے مازید قائما بل قاعد اور انما کے ذریعہ قصر کرنے کی صورت میں دونوں حکم یعنی اثبات ونفی ایک ساتھ ہی سمجھ میں آجاتے ہیں اور جس کلمہ کے ذریعہ ایک ساتھ ہی دونوں حکم معلوم ہوجائے وہ افضل ہوتا ہے اس کلمہ سے جس سے دونوں حکم ایک ساتھ سمجھ میں نہ آئے۔

واحسن مواقعها التعريض. مصنف فرماتے ہیں کہ انما کے استعمال کے مواقع میں سے سب سے اچھا موقع وہ کلام ہے جس میں تعریض کی گئی ہو۔ تعریض کہتے ہیں کہ کلام سے جو معنی سمجھ میں آرہا ہے وہ معنی مراد نہ لیا جائے بلکہ دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جائے۔ جیسے انما يتذكر اولوا الالباب دیکھئے یہاں انما ایسے کلام میں مستعمل ہے جس میں تعریض کی گئی ہے چنانچہ اس کلام کا جو معنی سمجھ میں آرہا ہے کہ حق اور نصیحت صاحب عقل ہی حاصل کرتے ہیں۔ یہ معنی مراد خداوندی نہیں ہے بلکہ دوسرا معنی مراد لیا گیا ہے کہ کفار اپنی زیادتیٔ جہالت کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں ان سے حق اور خیر قبول کرنے کی امید رکھنا ایسے ہی ہے جیسے جانوروں سے خیر قبول کرنے کی امید رکھنا۔ کیونکہ ان سے حق قبول کرنے کی امید اس وقت کی جاتی جب کہ یہ جاہل نادان نہ ہوتے۔

ثم القصرُ كما يَقَعُ بين المبتدأِ والخبرِ على ماَمَرَّ يَقَعُ بين الفعلِ والفاعلِ وغيرِ هما ففي الاستثناءِ يُؤَخَّرُ المقصورُ عليه مع اداةِ الاستثناءِ وقل تقديمُهما بحالِهما نحوُ ما ضَرَبَ اِلَّا عمروا زيدٌ وماضَرَبَ الا زيدٌ عمرواً لِاِسْتِلْزَامِه قصرَ الصفةِ قبل تما مِها.

ترجمہ: پھر قصر جس طرح مبتدا اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گذرا اسی طرح فعل اور فاعل اور ان دونوں کے علاوہ کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے پس استثناء میں مقصور علیہ مؤخر کیا جائے گا ادات استثناء کے ساتھ۔ اور قلت کے ساتھ جائز ہے ان دونوں کی تقدیم ان دونوں کی حالت پر جیسے ماضرب الخ زید نے نہیں مارا مگر عمرو کو اور ماضرب الخ نہیں مارا عمرو کو مگر زید نے اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے قصر الصفت کو اس

(صفت) کے تمام ہونے سے پہلے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح مبتدا خبر کے درمیان قصر واقع ہوتا ہے جیسا کہ گذرا اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی قصر واقع ہوتا ہے جیسے ماقام الا زید زید ہی کھڑا ہوا، یہاں قام فعل اور زید فاعل کے درمیان قصر واقع ہے، قام فعل کا زید فاعل پر قصر اور حصر کیا ہے۔ اسی طرح فعل فاعل کے علاوہ کے درمیان بھی قصر واقع ہوتا ہے جیسے فاعل اور مفعول کے درمیان جیسے ماضرب زید الا عمروا زید نے عمرو ہی کو مارا اس میں فاعل زید کا عمرو مفعول پر قصر ہے، ماضرب عمروا الا زید، عمرو کو زید ہی نے مارا، اس میں عمرو کا زید فاعل پر قصر ہے دو مفعولوں کے درمیان قصر جیسے ما اعطیت زید االا درھما میں نے زید کو درھم ہی دیا، اس میں زید مفعول کا درھم مفعول پر قصر ہے اور اس کے علاوہ میں بھی قصر ہوتا ہے۔

ففی الاستثناء. مصنف فرماتے ہیں کہ جب نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کیا جائے تو اس استثناء کی صورت میں مقصور علیہ یعنی جس پر قصر اور حصر کیا گیا ہے مؤخر ہوگا اور مقصور جس کا قصر اور حصر کیا گیا ہے مقدم ہوگا، اور مقصور علیہ ادات استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا۔ چنانچہ اگر فاعل پر قصر کرنے کا ارادہ ہو تو کہا جائے گا ماضرب عمرو االا زید زید ہی نے عمرو کو مارا ہے، دیکھئے زید فاعل مقصور علیہ مؤخر اور عمرو مقصور مقدم اور مقصور علیہ ادات استثناء میں سے الا کے ساتھ مؤخر ہے۔

وقل تقدیمھما. مصنف فرماتے ہیں کہ مقصور علیہ اور ادات استثناء کو مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس حال میں کہ مقصور علیہ اور ادات استثناء اپنی حالت پر ہو یعنی مقصور علیہ ادات استثناء سے ملا ہوا ہو۔ لیکن یہ تقدیم قلت کے ساتھ جائز ہے جیسے قصر الفاعل علی المفعول کی صورت میں ماضرب الا عمروازید دیکھئے اس میں الاعمروا حرف استثناء اور مقصور علیہ کو مقدم اور زید مقصور کو مؤخر کیا ہے اور حرف استثناء اور مقصور علیہ دونوں اپنی حالت پر ہیں یعنی مقصور علیہ عمروا ملا ہوا ہے ادات استثناء میں سے الا کے ساتھ اور قصر المفعول علی الفاعل کی صورت میں ماضرب الا زید عمروا، یہاں الا حرف استثناء اور زید مقصور علیہ مقدم اور عمروا مقصور مؤخر ہے اور حرف استثناء اور مقصور علیہ دونوں اپنی حالت پر ہے۔

لا ستلزامه. رہا یہ کہ مقصور علیہ اور ادات استثناء کو ان کی حالت پر مقدم کرنا اور مقصور کو مؤخر کرنا۔ قلت کے ساتھ جائز کیوں ہے؟ یہاں سے اسی کا جواب پیش کر رہے ہیں، کہ جب مقصور علیہ اور ادات استثناء کو بحالھما مقدم اور مقصور کو مؤخر کر دیا جائے تو اس صورت میں صفت کے تمام ہونے سے قبل صفت کا قصر کرنا لازم آئے گا جیسے ماضرب الا زید عمروا عمرو کو زید ہی نے مارا۔ اس مثال میں صفت، ضرب ہے لیکن وہ ضرب جو عمرو مفعول پر واقع ہوا ہے مطلق ضرب، صفت نہیں ہے، جب وہ ضرب، صفت ہے جو عمرو پر واقع ہے تو جب عمرو کو ذکر کیا جاتا اور اس کے بعد قصر کیا جاتا تو صفتِ ضرب تام ہوتی اور اس کے بعد قصر ہوتا۔ لیکن یہاں اس مثال میں مفعول کو ذکر کرنے سے قبل ہی ما اور الا کے ذریعہ قصر پایا جا رہا ہے اور مفعول کا ذکر قصر کے بعد ہے لہٰذا صفتِ ضرب کے تمام ہونے سے قبل ہی قصر پایا گیا اور صفت کے تمام ہونے سے قبل قصر بہتر نہیں ہوتا اس لئے یہ صورت قلت کے ساتھ جائز ہے۔

ووجهُ الجمیعِ اَنَّ النفیَ فی الاستثناءِ المُفرَّغِ یَتوجَّهُ الی مُقَدَّرٍ وهو مستثنیٰ منه عامٌ

مناسبٍ للمستثنیٰ فی جنسه وفی صفتِه فاذا اُوجِبَ منه شیٔ بِاِلاَّ جاء القصرُ وفی اِنَّما یُؤَخَّرُ المقصورُ علیه ولا یجوزُ تقدیمُه علی غیرِه للالتباسِ. وغیرُ کَاِلاَّ فی اِفادةِ القصرَین وفی امتناعِ مجامعةِ لا العاطفةِ.

ترجمہ: اور تمام کی وجہ یہ ہے کہ استثناء مفرغ میں نفی مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ ایسا مستثنیٰ منہ ہے جو عام ہو مستثنیٰ کے مناسب ہو اس کی جنس اور اس کی صفت میں پس جب اس سے کسی چیز کو الا کے ساتھ ثابت کیا جائے گا تو قصر آ جائے گا۔ اور انما میں مقصور علیہ مؤخر کیا جائے گا اور اس (مقصور علیہ) کی اس کے علاوہ پر تقدیم جائز نہیں ہوتی اشتباہ کی وجہ سے اور لفظ غیر۔ دونوں قصروں کے فائدہ دینے میں اور لاء عاطفہ کے ساتھ اجتماع کے ممتنع ہونے میں الا کی طرح ہے۔

تشریح: مبتداء خبر، اور فاعل مفعول وغیرہ تمام کے درمیان، نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر پیدا ہونے کی وجہ اور سبب یہ ہے کہ نفی، استثناء مفرغ میں مقدر کی طرف متوجہ ہوتی ہے مستثنیٰ مفرغ وہ ہے جس کا مستثنیٰ منہ محذوف ہو اور مستثنیٰ کو عامل کے اعتبار سے اعراب دیا گیا ہو۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جب نفی اور حرف استثناء کے ذریعہ قصر کیا جائے گا تو یقیناً اس وقت مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ چاہئے اب یہ مستثنیٰ منہ اگر محذوف ہو یعنی استثناء مفرغ ہو تو نفی اور استثناء میں سے جو نفی ہے وہ مستثنیٰ منہ مقدر یعنی محذوف کی طرف لوٹے گی یعنی اس حرف نفی سے مستثنیٰ منہ محذوف کی نفی ہوگی لیکن مستثنیٰ منہ محذوف کی طرف نفی اس وقت لوٹے گی جبکہ مستثنیٰ منہ عام ہو تا کہ مستثنیٰ منہ شامل ہو جائے مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو اسی طرح وہ مستثنیٰ منہ مقدر۔ مناسب ہو مستثنیٰ کے مستثنیٰ کی جنس اور صفت میں، یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے جنس سے ہو اور مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں سے ایک فرد ہو، اور صفت میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے۔ کہ مستثنیٰ اگر فاعل ہو تو مستثنیٰ منہ بھی فاعل ہو۔ مستثنیٰ مفعول ہو تو مستثنیٰ منہ بھی مفعول ہو۔ مستثنیٰ حال ہو تو مستثنیٰ منہ بھی حال ہو۔ الغرض جب نفی اور حرف استثناء کے ذریعہ قصر کیا جائے گا تو یہ نفی استثناء مفرغ کی صورت میں۔ مستثنیٰ منہ مقدر عام مناسب کی طرف لوٹے گی یعنی مستثنیٰ منہ مقدر عام مناسب کی نفی ہوگی پھر جب نفی کے بعد الا کے ذریعہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ کو ثابت کر دیا جائے گا تو مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کے علاوہ جو افراد بچ جائیں گے وہ منفی ہی رہیں گے۔ تو قصر پیدا ہو جائے گا کیونکہ استثناء کے بعد کچھ کا اثبات اور بقیہ کی نفی ہوگی اور اسی اثبات و نفی کا نام قصر ہے۔

وفی انما یؤخر المقصور علیه. مصنف فرماتے ہیں کہ جب انما کے ذریعہ قصر کیا جائے گا تو اس صورت میں مقصور علیہ (جس پر قصر و حصر کیا گیا ہے) مقصور سے مؤخر ہوگا۔ جیسے تم کہو انما ضرب زید عمروا زید نے عمرو ہی کو مارا، اس میں عمرو مقصور علیہ ہے جو زید مقصور سے مؤخر ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ انما کے ذریعہ قصر کی صورت میں جو مقصور علیہ ہوگا وہ مؤخر ہی رہے گا اس کو مقصور پر مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر مقصور علیہ کو مقدم کر دیا جائے تو اشتباہ ہو جائے گا اور پتہ نہیں چلے گا کہ کون مقصور علیہ ہے اور کون مقصور لیکن جب مقصور علیہ مؤخر ہوگا تو فوراً سمجھ میں آ جائے گا کہ مؤخر مقصور علیہ ہے اور مقدم، مقصور۔ کیوں کہ اس کے سامنے یہ قاعدہ رہے گا کہ انما کی صورت میں جو مؤخر ہوتا ہے وہ مقصور علیہ ہوتا ہے علماء بلاغت نے

مقصور علیہ کے مؤخر ہونے کو علامت بنا دیا ہے کہ انما کی صورت میں جو مؤخر ہوگا وہ مقصور علیہ ہوگا اور جب مقصور علیہ کو مقدم کر دیا جائے گا تو علامت نہیں ہوگی اور پتہ نہیں چل سکے گا کہ کون مقصور علیہ اور کون مقصور ہے۔

وغیر کالاَّ فی افادة القصرین. مصنف فرماتے ہیں کہ غیر۔ الا کی طرح ہے دونوں قصروں کے فائدہ دینے میں یعنی جس طرح الا، قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح غیر۔ الا کی طرح ہے لاء عاطفہ کے ساتھ اجتماع کے ممتنع ہونے میں یعنی جس طرح لاء عاطفہ کا الا کے ساتھ اجتماع ممتنع ہے اس طرح غیر کے ساتھ بھی لاء عاطفہ کا اجتماع ممتنع ہے، چنانچہ مازید غیر شاعر لا کاتب درست نہیں ہوگا قصر الموصوف میں۔ اور قصر الصفت الخ میں ماشاعر غیر زید لا عمرو درست نہیں ہوگا۔

اِلْاِنْشاءُ

الانشاءُ ان کان طَلَباً اِسْتَدْعیٰ مطلوباً غیرَ حاصلٍ وقتَ الطلبِ وانواعُه کثیرةٌ منهَا التَّمَنِّیُ واللفظُ الموضوعُ له لیتَ ولا یَشْتَرِطُ اِمْکانُ الْمُتَمَنّٰی تقول لیتَ الشبابَ یعودُ وقد یُتَمَنّٰی بِهَلْ نحو هَلْ لِیْ من شفیعٍ حیثُ یعلمُ انَ لَّا شَفِیْعَ وبِلَوْ نحوُ لَوْتَاتِیْنِیْ فتحدثنی بالنصب.

ترجمہ: انشاء اگر طلب ہو تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضا کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو اور اسکی قسمیں بہت ہیں۔ ان میں سے ایک تمنی ہے اور وہ لفظ جو اس کے لئے وضع کیا گیا ہے لیت ہے اور متمنی (جس کی تمنا کی گئی ہے) کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے۔ تو کہے گا۔ کاش جوانی لوٹ آتی اور کبھی ھل کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے جیسے کاش کہ میرے لئے کوئی سفارشی ہوتا جب کہ وہ جانتا ہو کہ اس کے لئے کوئی سفارشی نہیں ہے۔ اور لو کے ذریعہ (کبھی تمنی کی جاتی ہے) جیسے کاش تو میرے پاس آتا کہ تو مجھ سے بات کرتا۔

تشریح: انشاء فن اول علم معانی کا آٹھواں باب ہے۔ انشاء کے لغوی معنی ابتداع کے ہیں یعنی ایجاد کرنا اور اصطلاح میں انشاء ایسے کلام کو کہتے ہیں جس کی نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جو نسبت کلامیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو یاد رکھئے! متکلم جب کلام کرتا ہے تو اس میں ایک نسبت سمجھ میں آتی ہے اس نسبت کو نسبت کلامیہ کہتے ہیں اور اگر یہ نسبت جو کلام سے سمجھ میں آرہی ہے خارج میں پائی جارہی ہو تو خارج والی نسبت اس کلام کی نسبت خارجیہ کہلائے گی اگر اس نسبت کلامیہ کے لئے نسبت خارجیہ نہ ہو تو یہ کلام انشاء کہلائے گا۔

انشاء اصطلاح میں کبھی۔ اس طرح کے کلام (جس کی نسبت کلامیہ کے لئے نسبت خارجیہ نہ ہو) کو مخاطب کے سامنے

پیش کرنے کو بھی کہتے ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کلام انشائی میں طلب کا معنی پایا جاتا ہو (کبھی کلام انشائی میں طلب کا معنی نہیں پایا جاتا ہے ایسے کلام انشائی سے یہاں بحث نہیں ہوگی) تو یہ کلام انشائی ایسے مطلوب کو چاہے گا اور طلب کرے گا جو مطلوب، طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ چیز کو طلب کرنا ممنوع اور غیر مناسب ہے۔

وانواعهٗ کثیرۃ. فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کی بہت سی قسمیں ہیں، انہیں میں سے ایک **تمنی** ہے تمنی کہتے ہیں کہ کسی چیز کے حصول کو طلب کرنا ایسے طریقہ پر کہ معلوم ہو کہ اس چیز سے طالب کو محبت ہے اور وہ لفظ جو اس تمنی کے لئے مقرر کیا گیا ہے **لیت** ہے، جس چیز کی تمنا کی گئی ہو اس کا ذاتی طور پر ممکن ہونا شرط، اور ضروری نہیں ہے، جیسے تم کہو، **لیت الشباب یعود** کاش جوانی لوٹ آتی، دیکھئے! جوانی کا لوٹنا ممکن نہیں ہے، برخلاف ترجی کے کہ جس کی امید کی گئی ہو اس کا ممکن ہونا شرط اور ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ **لعل الشباب یعود** امید کہ جوانی لوٹ آئے، نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ شباب جس کی امید کی گئی ہے۔ کا لوٹنا ممکن نہیں ہے، جب کہ ترجی میں، اس کا ممکن ہونا شرط ہیں۔

وقد یتمنی بھل. مصنف فرماتے ہیں کہ تمنی کے لئے تو **لیت** ہی موضوع اور مقرر ہے البتہ کبھی مجازاً **ھل** کے ذریعہ بھی تمنی کی جاتی ہے، جیسے کسی شخص کو معلوم ہے کہ اس کا کوئی سفارشی نہیں ہے پھر بھی وہ آدمی کہے **ھل لی من شفیع** کاش میرا کوئی سفارشی ہوتا، دیکھئے! یہاں **ھل** اپنے اصلی اور حقیقی معنی (استفہام) میں مستعمل نہیں ہے، کیوں کہ استفہام تو اس وقت ہوتا جبکہ اس کو معلوم نہ ہوتا، لیکن یہاں اس کو یقین ہے کہ اس کا کوئی سفارشی نہیں ہے جب یقینی طور پر معلوم ہے تو **ھل** کا معنی حقیقی استفہام مراد نہیں ہوگا بلکہ مجازاً تمنی کے لئے ہوگا کیونکہ **ھل** کو تمنی کے معنی میں لیا جائے تو اس کلام کا مطلب درست رہتا ہے کہ یہ شخص اپنے لئے سفارشی کی تمنا کر رہا ہے، تو دیکھئے یہاں ہل کے ساتھ مجازاً تمنی کی گئی ہے۔ یعنی ہل تمنی کے معنی میں مجاز ہے جب کہ اس کا حقیقی معنی استفہام ہے۔

وقد یتمنی بلو. کبھی مجازاً **لو** کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے یعنی لو کا استعمال شرط کے لئے، حقیقت ہے اور کبھی مجازاً تمنی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے **لو تاتینی فتحدثنی، تحدثنی** نصب کے ساتھ ہے، لو یہاں اپنے حقیقی معنی شرط میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازاً تمنی کے معنی میں مستعمل ہے چنانچہ معنی ہے، کاش تو میرے پاس آتا کہ تو مجھ سے بات کرتا۔ لو کے یہاں اپنے اصلی معنی (شرط) میں استعمال نہ ہونے اور تمنی کے معنی میں استعمال ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ **تحدثنی** نصب کے ساتھ ہے کیوں کہ یہاں ان مقدر ہے اور ان چھ جگہوں پر مقدر ہوتا ہے جن میں سے ایک **تمنی** ہے جو اس مثال کے مناسب ہے، اگر لو اصلی معنی میں ہوتا تو نصب نہیں آتا۔ جبکہ یہاں نصب ہے۔

اَلسَّکَّاکِیُ کَاَنَّ حروفَ التندیمِ والتحضیضِ نحو ھَلَّا وَاَلَّا بِقَلْبِ الھاءِ ھمزۃً ولَوْلَا ولَوْمَا ماخوذۃٌ منھما مُرَکَّبَتَیْنِ مع لا وما المَزِیْدَ تَیْنِ لِتَضْمِیْنِھما معنیَ التَّمَنِّی لِیَتَوَلَّدَ منہ فی الماضیِ التندیمُ نحو ھَلَّا اکرمتَ زیداً وفی المضارعِ التحضیضُ نحو ھلا

تقومُ وقد یُتَمَنّٰی بِلَعَلَّ فَیُعْطٰی له حکمُ لیتَ نحو لَعَلِّی اَحُجُّ فَاَزُوْرَکَ بالنصبِ لِبُعْدِ الْمَرْجُوِّعن الحصولِ.

ترجمہ: علامہ سکا کی (نے کہا ہے) کہ گویا حروف تندیم اور تحضیض جیسے ھلا، الا، ھاکو ہمزہ سے بدلنے کے ساتھ اور لولا اور لوما ان ہی دونوں (ھل اور لو) سے ماخوذ ہیں، حال یہ کہ دونوں مرکب ہوں لا اور ما زائدہ کے ساتھ ان دونوں کے معنیٔ تمنی کو شامل ہونے کی وجہ سے تا کہ اس (معنیٔ تمنی) سے ماضی میں تندیم پیدا ہو جیسے ھلا اکرمت زیدا تو نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا۔ اور فعل ضارع میں تحضیض جیسے ھلا تقوم تم کیوں نہیں کھڑا ہوگا، اور کبھی لعل کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے۔ چنانچہ اس کو لیت کا حکم دے دیا جاتا ہے جیسے لعلی احج الخ کاش کہ میں حج کرتا تو تیری زیارت کرتا (فازورک کے) نصب کے ساتھ، امید کی گئی چیز کے حصول سے بعید ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ حروف تندیم اور تحضیض جو چار ہیں (۱) ہلا (۲) الا، یہ الا اس طرح بنا ہے کہ ھلا جو پہلے نمبر پر شمار کیا ہے، اس کی ھا کو ہمزہ سے بدل دیا الا ہو گیا، (۳) لولا (۴) لوما، یہ چاروں بنائے گئے ہیں اس ھل اور لو سے جو مجازاً تمنی کے لئے ہیں۔ اور بنائے اس طرح گئے ہیں کہ باب تندیم و تحضیض میں یہ ہل اور لو مرکب ہیں لا اور ما زائدہ سے جب ھل کو لا سے مرکب کیا تو ھلا ہوا اور اس کی ھا کو ہمزہ سے بدل دیا تو الا ہوا لو کو جب لا کے ساتھ مرکب کیا تو لولا اور ما کے ساتھ مرکب کیا تو لوما ہوا، اس طرح یہ چاروں ھل اور لو سے ماخوذ ہوئے، رہی یہ بات کہ باب تندیم و تحضیض میں، ھل اور لو کو لا اور ما زائدہ کے ساتھ کیوں مرکب کیا ہے۔ تو اس کا جواب مصنف دیتے ہیں کہ ھل اور لو کو لا اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس ترکیب کی وجہ سے ھل اور لو معنیٔ تمنی کو شامل ہو جائے گا رہی یہ بات کہ یہ ھل اور لو تو پہلے ہی سے تمنی کے معنی کا فائدہ دیتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو جوازاً اور احتمالاً معنیٔ تمنی کا فائدہ دے رہے تھے اور اب اس ترکیب کی وجہ سے وجوباً اور نصاً معنیٔ تمنی کا فائدہ دیں گے۔ اور اس ترکیب کے بعد ھل اور لو کا معنیٔ تمنی کو شامل ہونے کی غرض یہ ہے کہ معنیٔ تمنی پیدا ہونے سے ماضی میں تندیم اور مضارع میں تحضیض پیدا ہو جائے، تندیم کے معنی ہیں مخاطب کو کئے ہوئے پر شرمندہ کرنا اور تحضیض کے معنی ہیں مخاطب کو آئندہ کسی چیز کے لئے ابھارنا یعنی جب ھل اور لو مرکب ہو جائے لا اور ما زائدہ کے ساتھ اور ترکیب کے بعد یہ ھل اور لو فعل ماضی پر داخل ہو تو اس وقت تندیم اور جب فعل مضارع پر داخل ہو تو تحضیض پیدا ہوگی۔ فعل ماضی پر ان حروف کے داخل ہونے سے تندیم اس طرح پیدا ہوگی کہ اوّلاً تو ھل اور لو ترکیب کے بعد معنیٔ تمنی کو متضمن اور شامل ہوں گے اور متمنی کا امر محبوب ہونا ضروری ہے جیسا کہ معلوم ہوا اور ماضی گذرے ہوئے کو کہتے ہیں۔ تو جب یہ حروف ترکیب کے بعد ماضی پر داخل ہوں گے تو تمنی اور امر محبوب کے فوت ہونے اور گذرنے پر مخاطب نادم اور شرمندہ ہوگا۔ اور گذرے ہوئے پر نادم ہونا یہی تندیم ہے جیسے ھلا اکرمت زیدا اور لوما اکرمت زیدا تو نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا اس مثال میں مخاطب کو زید کے ترک اکرام پر شرمندہ کیا گیا ہے۔ اور ھل اور لو سے بعد الترکیب معنیٔ تمنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے

فعل مضارع پر داخل ہونے کے بعد تحضیض اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ بعد الترکیب تو ھل اور لو معنیٰ تمنی کو شامل ہوں گے اور شی متمنی، محبوب ہوتی ہے جب یہ بعد الترکیب مضارع پر داخل ہوں گے تو شی محبوب کو حاصل کرنے کی رغبت ہوگی، اور یہی مفہوم، تحضیض کا ہے۔

الغرض یہ ھل اور لو بعد الترکیب معنیٰ تمنی کو متضمن اور شامل ہوں گے اور معنیٰ تمنی کو شامل ہونے کی وجہ سے جب یہ حروف فعل ماضی پر داخل ہوں گے تو تندیم اور فعل مضارع پر داخل ہوں گے تو تحضیض پیدا ہوگی۔ تحضیض کی مثال، جیسے ھلا تقوم اور لوما تقوم تو کیوں نہیں کھڑا ہوگا۔ اس میں رغبت اور تحضیض ہے کہ تم کو آئندہ کھڑا ہونا چاہئے۔

وقدیتمنی بلعل. مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مجازاً لعل کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے اور جب لعل کے ذریعہ تمنی ہوتی ہے تو تمنی کے لئے جو لفظ لیت موضوع ہے اس لیت کا حکم لعل کو دے دیا جاتا ہے کہ جیسے لیت کی صورت میں اس کے جواب میں مضارع منصوب ہوتا ہے، لعل کے جواب میں بھی مضارع منصوب ہوگا۔ جیسے لعلی احج فازورک، ازورک کو نصب کے ساتھ پڑھو ترجمہ: کاش میں حج کرتا کہ تیری زیارت کرتا، یہاں لعل کے ذریعہ تمنی ہے اور لیت کی طرح اس کے جواب میں مضارع متکلم ازورک کو نصب دے دیا گیا ہے۔ یہاں لعل، تمنی کے لئے اور لیت کی جگہ مستعمل اس لئے ہے کہ مرجو یعنی حج کا حصول، بعید ہے اگر لعل ترجی کے لئے ہوتا تو مرجو کا حصول بعید نہیں ہوتا اور یہاں بعید ہے اس لئے یہاں لعل تمنی کے لئے ہے۔ ترجی کے لئے نہیں ہے۔

وَمِنْهَا الْاِ سْتِفْهَامُ وَالْا لفاظُ الموضوعةُ له الهمزةُ وَهَلْ وماوَمَنْ وَاَیٌّ و کم و کیف واین وانّٰی ومتی وایَّانَ فالهمزةُ لِطَلَبِ التصدیقِ کقولِکَ اَقَامَ زَیْدٌ اَزَیْدٌ قائم او التصوُّرِ کقولِکَ اَدِبْسٌ فی الا ناءِ ام عَسَلٌ واَفِی الْخابیةِ دِبْسُکَ اَمْ فِی الزِّقِ ولهذا لم یَقْبِحْ اَزَیْدٌ قامَ واَعَمْرًا عرفتَ.

ترجمہ: اور انھیں (انواع طلب) میں سے استفہام ہے۔ اور وہ الفاظ جو اس (استفہام) کے لئے وضع کیے گئے ہیں همزہ، ھل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انی، متی، اور ایان، ہیں پس همزہ طلب تصدیق کے لئے ہے جیسے تیرا قول اقام زید اور ازید قائم یا طلب تصور کے لئے ہے، جیسے تیرا قول ادبس فی الاناء ام عسل (کیا برتن میں شیرۂ انگور ہے یا شہد) اور کیا تیرا شیرۂ انگور صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں۔ اور اسی وجہ سے قبیح نہیں ہے۔ ازید قام (کیا زید ہی کھڑا ہوا) اور اعمروا عرفت (کیا عمرو ہی کو تو نے پہچانا)۔

تشریح: انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام کہتے ہیں، کسی چیز کی صورت کے ذہن میں حاصل ہونے کو طلب کرنا۔ اگر اس صورت سے جس کے حصول فی الذہن کو طلب کیا ہے مراد دو چیزوں میں وقوع نسبت ہے، یعنی کلام میں دو چیزوں میں جو نسبت پائی جا رہی ہے وہ نسبت واقع اور خارج میں بھی پائی جاتی ہو یا اس صورت سے مراد لا وقوع نسبت ہے۔ یعنی نسبت کلامی، نسبت خارجی کے مطابق نہ ہو۔

الغرض اگر اس صورت سے مراد وقوع نسبت یالا وقوع نسبت ہوتو اس کو تصدیق کہیں گے اور اگر اس صورت سے مراد وقوع نسبت یالا وقوع نسبت نہ ہوتو اس کو تصور کہیں گے تصور کی کئی صورتیں ہیں۔(۱) ایک ہی چیز کا علم ہو۔ جیسے صرف زید کا علم (۲) دو چیزوں کا علم ہومگر ان میں نسبت نہ ہو جیسے زید، عمر، وغیرہ کا علم۔(۳) نسبت ہومگر تامہ نہ ہو جیسے زید کا غلام، اچھی ٹوپی (۴) نسبت تامہ ہومگر خبریہ نہ ہوانشائیہ ہو جیسے پانی لائیے (۵) نسبت تامہ خبریہ ہومگر یقین نہ ہو، شک کی صورت ہو جیسے آیا ہو گا یہ سب تصور ہیں اور استفہام کے لئے جو الفاظ وضع اور متعین کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں، ھمزہ، ھل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انی، متی، اور ایان۔

فالھمزۃ لطلب التصدیق. یہاں سے مصنف الفاظ استفہام میں سے، ہمزہ کی تفصیل بیان کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہمزہ تصدیق کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے، یعنی دو چیزوں کے
درمیان نسبت تامہ خبریہ کے وقوع اور لاوقوع کے یقین کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے جملہ فعلیہ میں تیرا قول **اقام زید** کیا زید کھڑا ہوا، اس مثال میں متکلم کو زید اور قیام اور ان دونوں کے درمیان نسبت کا بھی علم ہے لیکن متکلم ان دونوں کے درمیان نسبت کے وقوع کے یقین کو طلب کررہا ہے کہ کیا زید کا کھڑا ہونا یقینی اور متحقق ہے؟ اور جب اس کے جواب میں قام کہا جائے تو تصدیق اور یقین حاصل ہو جائے گا اور جملہ اسمیہ میں تیرا قول **ازید قائم** کیا زید کھڑا ہے، اس میں بھی متکلم کو زید اور قیام اور نسبت کا علم ہے لیکن ان دونوں کے درمیان نسبت کے وقوع کے یقین کو طلب کررہا ہے۔ جب قائم کہہ دیا جائے تو تصدیق حاصل ہو جائے گی۔

او التصور کقولک الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ جس طرح طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اسی طرح طلب تصور کے لئے بھی آتا ہے۔ جیسے تیرا قول تصور مسندالیہ کی طلب کے سلسلہ میں **ادبس فی الاناء ام عسل** تصور کی تعریف میں ہم نے بتلایا تھا کہ صرف ایک چیز کو جاننا بھی تصور ہے، تو یہاں صرف مسندالیہ کو جاننا بھی تصور ہوگا۔ الغرض دبس اور عسل، مثال مذکور میں مسندالیہ ہے۔
متکلم کو اتنا تو معلوم ہے کہ ان دونوں مسندالیہ میں سے ایک، برتن میں ہے لیکن کون ہے متعینہ طور پر نہیں معلوم ہے، متکلم تعیین کے ساتھ ایک کے علم اور تصور کو ہمزہ کے ذریعہ طلب کررہا ہے اور تیرا قول تصور مسند کی طلب کے سلسلہ میں۔ **افی الخابیۃ دبسک ام فی الزق** دیکھئے! متکلم کو یہ علم ہے کہ دبس (شیرۂ انگور) صراحی یا مشکیزہ دونوں میں سے ایک میں ہے لیکن کون میں ہے متعینہ طور پر یہ معلوم نہیں ہے **فی الخابیہ** اور **فی الزق** مسند ہے متکلم ان دونوں مسند میں سے تعیین کے ساتھ ایک کے علم اور تصور کو طلب کررہا ہے۔

ولھذا لم یقبح ازید قام. مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ چونکہ طلب تصور کے لئے آتا ہے اس لئے **ازید قام** (کیا زید ہی کھڑا ہوا) قبیح نہیں ہے، قبیح اس لئے نہیں ہے کہ اس مثال میں فاعل کے تصور کو طلب کیا گیا ہے۔ ہاں **ھل زید قام** قبیح ہے، قبیح اس لئے ہے کہ زید فاعل کو قام پر مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم فاعل کی تعیین چاہتا ہے، اور فعل کی تصدیق اس کو حاصل ہے

کہ قیام کا وقوع ہوا ہے چنانچہ معنی ہے کیا زید ہی کھڑا ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ متکلم کو کھڑا ہونے کا علم حاصل ہے فاعل کی تعیین چاہتا ہے، جب وقوع قیام کی تصدیق حاصل ہے تو اب ھل کا استعمال درست نہیں ہوگا کیونکہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے حالانکہ ھل داخل کرنے سے پہلے ہی متکلم کو تصدیق حاصل ہے تو ہل کو داخل کر کے حاصل کو حاصل کرنا لازم آیا جو قبیح ہے اس لئے ھل زید قام قبیح ہے۔

اعمرو اعرفت. یہ بھی قبیح نہیں ہے کیونکہ متکلم صرف مفعول کی تعیین چاہتا ہے اور صرف مفعول کی تعیین چاہنا طلب تصور ہے اور ہمزہ طلب تصور کے لئے آتا ہے۔ البتہ ھل عمروا عرفت قبیح ہے کیونکہ ھل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اور تصدیق متکلم کو حاصل ہے یعنی وقوع معرفت کا علم وتصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے کیونکہ ھل عمروا عرفت کا معنی ہے کیا تو نے عمرو ہی کو پہچانا، اس کا مطلب یہی ہے کہ وقوع معرفت کا علم اس کو حاصل ہے، صرف مفعول کی تعیین چاہتا ہے، جب وقوع معرفت کا علم اور تصدیق حاصل ہے تو پھر ہل کے ذریعہ تصدیق کو حاصل کرنا لازم آئے گا اور یہ تحصیل حاصل ہے۔ جو قبیح ہے لہٰذا "ھل عمرواعرفت"، قبیح ہوگا۔

وَالْمَسْئُوْلُ عنه بها هو ما يَلِيْها كالفعلِ فى اَضَرَبْتَ زيداً و الفاعلِ فى أأنتَ ضربتَ زيداً والمفعولِ فى اَزَيْداً ضربتَ. وهل لِطَلَبِ التصديقِ فَحَسْبُ نحو هل قام زيدٌ وهل عمرٌو قاعد ولهذا اِمْتَنَعَ هل زيدٌ قام ام عمرٌو وقَبُحَ هل زيداًضربتَ لِاَنَّ التقديمَ يَسْتَدْعِيْ حصولَ التصديقِ بنفسِ الفعلِ دون هل زيداًضَرَبْتَه لجواز تقدير الْمُفَسَّر قبل زيداً.

ترجمہ: اور اس (ہمزہ) کے ذریعہ جس چیز کے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ ہے جو ہمزہ سے متصل ہو جیسے فعل اضربت زیدا میں اور فاعل أأنت ضربت زیدا میں اور مفعول، ازیدا ضربت میں اور ھل صرف طلب تصدیق کے لئے ہے جیسے، ھل قام زید اور ھل عمرو قاعد اور اسی وجہ سے ھل زید قام ام عمرو ممتنع ہے اور ھل زیدا ضربت قبیح ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضا کرتی ہے نہ کہ ھل زیدا ضربته کیونکہ مفسر کو زیدا سے قبل مقدر ماننا جائز ہے۔

تشریح: ہمزہ چونکہ استفہام کا ہے اور استفہام کے معنی ہیں سوال کرنا، پوچھنا، مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ کے ذریعہ جس چیز کے بارے میں سوال کیا گیا ہے، اس کو پہچاننے کا نسخہ یہ ہے کہ وہ ہمزہ سے متصل اور ملا ہوا ہوگا، مثلا اضربت زیدا (کیا تو نے زید کو مارا ہے) اس میں مسئول عنہ، ضربت فعل ہے، اور أأنت ضربت زیدا کیا تو نے ہی زید کو مارا ہے۔ اس میں مسؤل عنہ فاعل ہے اور ازیدا ضربت (کیا تو نے زید ہی کو مارا ہے) اس میں زید مفعول مسئول عنہ ہے، کیونکہ یہی چیزیں ہمزہ سے متصل ہیں۔

وھل لطلب التصديق فحسب. استفہام کے لئے مقررہ الفاظ میں سے دوسرا ھل ہے اور یہ ھل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے، طلب تصور کے لئے نہیں، اور دو جملوں، جملہ اسمیہ وفعلیہ پر داخل ہوتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ھل جس جملہ پر داخل ہو وہ مثبتہ ہو منفیہ نہیں ہو، جیسے ھل قام زید، اور ھل عمر و قاعد پہلا فعلیہ اور دوسرا اسمیہ ہے، ایک میں ثبوت

قیام دوسرے میں ثبوت قعود کی تصدیق کے حصول کو طلب کیا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ہل چونکہ صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے هل زید قام ام عمرو ممتنع ہے، ممتنع اس لئے ہے کہ ام کے بعد عمرو مفرد آیا ہے اور جس ام کے بعد مفرد آئے وہ ام متصلہ ہوتا ہے منقطعہ نہیں ہوتا کیونکہ ام منقطعہ کے بعد مفرد نہیں آتا ہے بلکہ جملہ آتا ہے۔ اور ام متصلہ، دو چیزوں میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور جو اصل حکم ہے یعنی تصدیق وہ متکلم کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے اور دو چیزوں میں تعیین طلب کرنا طلب تصور ہے لہٰذا اس مثال میں هل طلب تصور کے لئے ہوا حالانکہ هل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے، اس لئے یہ مثال ممتنع ہے اور اسی طرح هل زیدا ضربت قبیح ہے، البتہ ممتنع نہیں ہے، قبیح اس لئے ہے کہ اس مثال میں ضربت فعل پر زیدا مفعول کی تقدیم اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ نفس فعل یعنی ضرب کی تصدیق متکلم کو حاصل ہے چنانچہ عبارت کا مفہوم ہے کہ کیا تو نے زید ہی کو مارا (تقدیم مفعول کی وجہ سے حصر ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کو مارنے کا علم اور تصدیق حاصل ہے۔ جب متکلم کو تصدیق حاصل ہے اور هل کے ذریعہ پھر تصدیق کے حصول کو طلب کر رہا ہے اور یہ تحصیل حاصل ہے جو کہ درست نہیں اس لئے یہ مثال قبیح ہے۔

اور ممتنع اس لئے نہیں ہے کہ یہ احتمال ہے کہ زیدا مفعول فعل محذوف کا ہو اور عبارت یہ بنے هل ضربت زیدا ضربت اور اس صورت میں مفعول کی تقدیم علی الفعل نہ ہونے کی وجہ سے حصر نہ ہوگا اور معنی یہ ہوگا، کیا تو نے زید کو مارا، یعنی اس کو زید کے مارنے کا یعنی اصل حکم کا علم اور تصدیق حاصل نہیں ہے اسی تصدیق کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔

لہٰذا اس تصدیق کو حاصل کرنا ہوا جو پہلے حاصل نہیں تھا پس تحصیل حاصل لازم نہیں آیا اور جب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا تو ممتنع بھی نہیں ہوا، نہ کہ هل زیدا ضربته یعنی یہ مثال قبیح نہیں ہے، اور قبیح اس لئے نہیں ہے کہ یہ جائز اور ممکن ہے کہ زید سے پہلے ضربت فعل مقدر ہو جو مفسر (سین کے فتحہ کے ساتھ) ہو اور ضربته جو مثال میں ہے مفسِر ہو اور تقدیری عبارت یہ بنے هل ضربت زید اضربته جب ایسی بات ہے تو پھر زیدا مفعول کی تقدیم نہیں ہوئی اور حصر پیدا نہیں ہوا اور عبارت کا مطلب ہوا، کیا تو نے زید کو مارا ہے یعنی متکلم اصل حکم کی تصدیق طلب کر رہا ہے، جو اس کو حاصل پہلے سے نہیں ہے۔ لہٰذا تحصیل حاصل نہ ہونے کی وجہ سے قبیح نہیں ہوا۔

وجَعَلَ السَّكَّاكِيُ قَبُحَ هل رجلٌ عَرَفَ لذالک ويَلْزَمُه ان لا يَقْبَحَ هل زيد عَرَفَ وعَلَّلَ غيرُه قُبْحَهما بأنَّ هل بمعنى قدفي الاصلِ وتُرِكتِ الهمزةُ قبلها لكثرةِ وقوعِها فى الاستفهامِ وهى تُخَصِّصُ المضارعَ بالاستقبالِ فلا يَصِحُّ هل تَضرِبُ زيدا وهوا خوك كما يَصِحُّ اَتَضْرِبُ زيداً وهواخوك.

ترجمہ: اور سکاکی نے هل رجل عرف (کیا آدمی ہی نے پہچانا) کو بھی اسی وجہ سے قبیح قرار دیا ہے اور (سکاکی) کو لازم آئے گا کہ هل زید عرف (کیا زید نے پہچانا) قبیح نہ ہو اور اس (سکاکی) کے علاوہ نے ان دونوں (مثالوں) کے قبیح ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ هل اصل میں قد کے معنی میں ہے (اور اس کی اصل

اَھَل ہے) اور ہمزہ کو اس (ھل) سے پہلے چھوڑ دیا گیا ہے اس کے استفہام میں کثرت وقوع کی وجہ سے اور وہ (ھل) مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس نہیں صحیح ہوگا ھل تضرب زیدا وھوا خوک (کیا تو زید کو مارے گا حالانکہ وہ تیرا بھائی ہے) جیسا کہ صحیح ہے اتضرب زیدا وھو اخوک (کیا تو زید کو مارتا ہے حالانکہ وہ تیرا بھائی ہے)۔

تشریح: علامہ سکاکی نے اسی وجہ سے ھل رجل عرف کو قبیح قرار دیا ہے۔ یعنی پچھلے سبق میں ھل زیدا ضربت کے قبیح ہونے کی جو علت بیان کی گئی ہے کہ اس میں زیدا معمول مقدم ہے فعل پر اور معمول کی تقدیم اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ نفس فعل کی تصدیق یعنی علم حاصل ہے۔ چنانچہ معنی ہے کیا زید ہی کو تو نے مارا۔ اس کا مطلب یہ ہے متکلم کو فعل ضرب کی تصدیق حاصل ہے اور معمول کی تعیین اور تصور چاہتا ہے اور جب نفس فعل کی تصدیق حاصل ہے تو ھل آتا ہے طلب تصدیق کے لئے پس فعل ضرب جو حاصل ہے اس کو پھر حاصل کرنا لازم آیا اور یہ قبیح ہے لہٰذا ھل زیدا ضربت قبیح ہوا۔ اسی علت کی وجہ سے علامہ سکاکی نے ھل رجل عرف کو قبیح قرار دیا ہے۔ یعنی علامہ سکاکی یہ کہتے ہیں کہ رجل کی تقدیم عرف پر اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ متکلم کو فعل (معرفت) کی تصدیق حاصل ہے چنانچہ معنی ہے کیا آدمی ہی نے پہچانا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کو معرفت کی تصدیق اور علم حاصل ہے جب معرفت (فعل) کی تصدیق حاصل ہے تو اب پھر ھل کے ذریعہ جو طلب تصدیق کے لئے آتا ہے معرفت (فعل) کی تصدیق طلب کرنا تحصیل حاصل کی وجہ سے قبیح ہوگا۔

ویلزمہ ان لا یقبح الخ. مصنف نے یہاں سے علامہ سکاکی پر اعتراض پیش کیا ہے۔ کہ علامہ سکاکی کے نزدیک اسم ظاہر معرفہ کو جسکا حق مؤخر ہونا ہو۔ مقدم کرنے سے تخصیص نہیں آتی ہے جب ایسی بات ہے تو ھل زید عرف قبیح نہیں ہوگا کیونکہ زید اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم عرف پر مفید تخصیص نہیں ہوگی۔ جب مفید تخصیص نہیں ہوگی تو اس کا معنی ہوگا، کیا زید نے پہچانا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ متکلم کو نفس فعل (معرف) کی تصدیق حاصل نہیں ہے اور وہ پوچھ رہا ہے کہ کیا زید نے پہچانا، جب فعل کی تصدیق حاصل نہیں ہے تو اب ھل کے ذریعہ ھل زید عرف کہہ کر فعل (معرف) کی تصدیق حاصل کرنا تحصیل حاصل نہیں ہوا اور جب تحصیل حاصل نہیں تو قبیح بھی نہیں حالانکہ باجماع نحات ھل زید عرف قبیح ہے۔

وعلل غیرہ قبحھما. مصنف فرماتے ہیں کہ ھل رجل عرف اور ھل زید عرف ان دونوں کے قبیح ہونے کی وجہ علامہ سکاکی کے علاوہ نے دوسری بیان کی ہے، اور علامہ نے اس کے علاوہ بیان کی تھی، علامہ کے علاوہ نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ ھل اصل اور حقیقت میں قد کے معنی میں ہے جو قد تقریب، تحقیق یا توقع کے لئے آتا ہے علی اختلاف الاقوال۔ اب سوال یہ ہے کہ جب قد کے معنی میں ہے تو ھل کے اندر استفہامی معنی کیسے آیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ھل میں استفہامی معنی نہیں پایا جاتا ہے بلکہ اس سے قبل ہمزہ استفہام مقدر ہوتا ہے اسی ہمزہ کی وجہ سے استفہامی معنی پیدا ہوتا ہے چناں چہ ھل اصل میں اَھَل ہے ھل کا استعمال استفہام کے لئے بکثرت واقع ہے تو ھل کے استفہام کے لئے بکثرت واقع ہونے کی وجہ سے ہمزہ استفہام کو حذف کر دیا اور ہمزہ استفہام کی جگہ ھل کو استعمال کیا جانے لگا اس طرح ھل۔ استفہام میں استعمال ہوتا ہے۔

الغرض ھل ان دونوں مثالوں میں قد کے معنی میں ہے اور قد فعل کے ساتھ خاص ہے تو جو ھل قد کے معنی میں ہے وہ بھی فعل کے ساتھ خاص ہوگا مگر ھل کو جو قد کی فرع ہے قد کا حکم پورے طور پر نہیں دیا جا سکتا چناں چہ قد کا دخول اسم پر بالکل ناجائز ہوگا کیونکہ وہ فعل کے ساتھ خاص ہے اور ھل کا اسم پر دخول جائز ہوگا۔

البتہ ھل کے اسم پر داخل ہونے کی تفصیل یہ ہوگی اگر دونوں طرف اسم ہے تو ھل کا دخول اسم پر بلا قباحت جائز ہوگا جیسے ھل زید قائم اور ھل کا دخول اسم پر جبکہ دونوں مبتدا خبر اسم ہو تو بلا قباحت جائز اس لئے ہے کہ ھل کے قد کے معنی میں ہونے کی وجہ سے ھل کو جو فعل کے ساتھ دوستی ہے اس صورت میں جملہ میں فعل نہ ہونے کی وجہ سے ھل کو اپنا دوست فعل یاد نہیں رہے گا بلکہ اپنے دوست سے بالکل غافل رہے گا جب اپنے دوست سے بالکل غافل رہے گا تو اس وقت ھل استفہام کے معنی میں ہوگا اور قد کے معنی ملحوظ نہ ہوں گے جو قد فعل کا خاصہ ہے اور ھل کا بمعنی الاستفہام اسم پر دخول بلا قباحت جائز ہے اس لئے اس صورت میں ھل کا اسم پر دخول بلا قباحت جائز ہوگا اور اگر دوسرا جز یعنی خبر فعل ہو اور پہلا جز یعنی مبتدا اسم ہو تو ھل کا دخول اسم پر جائز تو ہوگا مگر قباحت کے ساتھ جیسے ھل رجل عرف اور ھل زید عرف اور ھل کا دخول اسم پر جبکہ پہلا جز اسم اور دوسرا جز فعل ہو تو قباحت کے ساتھ جائز اس لئے ہوگا کہ جب ھل جملہ میں اپنے دوست فعل کو دیکھے گا تو اپنے ساتھی کو دیکھ کر تڑپ جائے گا اور چاہے گا کہ اپنے ساتھی فعل سے مل جائے اب اس کو اگر فعل پر داخل نہ کر کے اسم کو جز واول پر داخل کریگا تو ھل اس جدائیگی کو برداشت نہیں کریگا بلکہ اس کو تکلیف ہوگی۔ اسی تکلیف کی وجہ سے ھل کو اسم پر داخل کرنا جبکہ جز واول اسم اور جز و ثانی فعل ہو۔ قباحت کے ساتھ جائز ہے اس تفصیل سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ ھل رجل عرف اور ھل زید عرف کو علامہ سکاکی کے علاوہ نے قبیح کیسے قرار دیا ہے۔

وھی تخصص المضارع بالاستقبال. فعل مضارع حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ جب ھل استفہامیہ فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے تو فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اور جب ھل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو ھل استفہامیہ کا استعمال ایسی جگہ درست نہ ہوگا جہاں حال کے معنی مقصود ہوں جیسے ھل تضرب زیدا وھو اخوک یہ مثال اس بات میں صحیح نہیں ہوگی کہ فعل ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً، وھو اخوک سے سمجھا جا رہا ہے، اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہل تو استقبال کے لئے ہے یعنی ہل تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تضرب میں صرف استقبال کے معنی ہو اور جملہ حالیہ یعنی وھو اخوک اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تضرب فعل میں صرف حال کے معنی ہوں کیونکہ جملہ حالیہ یعنی وھو اخوک کا مضمون فی الحال حاصل ہے الغرض ھل تقاضا کرتا ہے کہ تضرب میں استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ تقاضا کرتا ہے کہ تضرب میں حال کے معنی ہوں اور ان دونوں میں منافات ہے پس اجتماع متنافیین کی وجہ سے یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اتضرب زیدا وھو اخوک یہ مثال صحیح ہے باوجودیکہ اس مثال میں زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار مقصود ہے یعنی یہ مقصود ہے کہ تجھ کو اپنے بھائی زید کو مارنا نہیں چاہئے تھا ھل تضرب زیدا وھو اخوک کا صحیح نہ ہونا

اور اتضرب زیدا وھوا خوک کا صحیح ہونا اس وجہ سے ہے کہ ھل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے لہٰذا اجتماع متنافیین کی وجہ سے زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار جائز نہ ہوگا اور ہمزہ چونکہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے اس لئے ہمزہ کو داخل کرنے کی صورت میں زمانہ حال میں وقوعِ فعل کا انکار جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اجتماع متنافیین لازم نہیں آتا ہے۔

ولِاِ خْتِصاصِ التصدیقِ بھا وتخصیصِھا المضارعَ بالاستقبالِ کا ن لھا مزیدُاِختصاصٍ بما کونِہ زمانیاًاظھرَ کالفعلِ ولھذا کان فھل انتم شاکرون اَدَلُّ علی طلبِ الشکرِ مِنْ فھل تشکرون. وفھل انتم تشکرون لِاَنَّ اِبْرازَ ما سَیَتَجَدَّدُفی مَعْرِضِ الثابتِ اَدَلُّ علی کمالِ العنایۃِ بحصولِہ ومِنْ افانتم شاکرون وان کان للثبوتِ لان ھل اَدْعی للفعلِ من الھمزۃِ فترکُہ معھا ادل علی ذالک ولھذا لایَحْسُنُ ھل زید منطلق الا من البلیغ.

ترجمہ: اور تصدیق کے اس کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے اور اس (ھل) کے مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ سے۔اس (ھل) کے لئے ایسی چیز کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو جیسے کہ فعل اور اسی وجہ سے فھل انتم شاکرون طلب شکر پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے فھل تشکرون اور فھل انتم تشکرون کے مقابلہ میں اس لئے کہ اس چیز کو جو عنقریب (استقبال میں) پائی جائے گی۔ظاہر کرنا ثابت کی صورت میں زیادہ دلالت کرنے والا ہے اس کے حصول کی طرف کمال توجہ پر اور افانتم شاکرون کے مقابلہ میں بھی (زیادہ دلالت کرتا ہے طلب شکر پر) اگرچہ ثبوت کے لئے ہے اس لئے کہ ھل فعل کو ہمزہ کے مقابلہ میں زیادہ چاہتا ہے تو اس (فعل) کا اس (ھل) کے ساتھ چھوڑنا اس پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے۔اور اسی وجہ سے ھل زید منطلق (کا کہنا) بہتر نہیں ہے مگر بلیغ سے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ھل کو ایسی چیز کے ساتھ زیادہ اختصاص اور تعلق ہے جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے جیسے فعل کہ اس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے بمقابل اسم کے کہ اس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر نہیں ہے، رہی یہ بات کہ فعل کا زمانی ہونا بمقابل اسم کے زیادہ ظاہر کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فعل جو کلمہ کی قسموں میں سے ہے۔تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی فعل کے مفہوم میں یہ تین چیزیں داخل ہیں (۱) معنی حدثی (۲) نسبت الی فاعل ما (۳) زمانہ، جب زمانہ فعل کے مفہوم میں داخل ہے تو فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہوگا، رہا اسم تو اس کے مفہوم میں زمانہ داخل نہیں ہے زمانہ تو اسم کو عارض اور لازم ہوتا ہے اس لئے اسم کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر نہیں ہوا۔جیسے انا ضارب الان یاغدا اس میں الان اور غد، ضارب اسم کو عارض اور لازم ہے۔اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔مصنف نے اس بات کی کہ ھل کو فعل کے ساتھ زیادہ اختصاص اور تعلق ہے۔دو دلیلیں پیش کی ہے، اور خلاف عادت ان دلیلوں کو مدلول اور دعوی سے پہلے ذکر کیا ہے، پہلی دلیل لاختصاص التصدیق بھا سے اور دوسری دلیل وتخصیصھا المضارع بالاستقبال سے پیش کی ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ (ھل) کا ایسی چیز کے ساتھ

جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے یعنی فعل کے ساتھ، تعلق اور اختصاص زیادہ ہے اور یہ اس لئے ہے کہ ھل بالخصوص طلب تصدیق کے لئے آتا ہے، غیر تصدیق کی طلب کے لئے نہیں آتا ہے، اور تصدیق کہتے ہیں ثبوت یا انتفاء کے حکم لگانے کو اور اثبات اور نفی دونوں، معانی واحداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور معانی واحداث فعل کے مدلولات ہیں، ذوات کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ہیں جو ذوات اسم کے مدلولات ہیں۔ جب ھل، طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اور تصدیق اثبات ونفی کے حکم کا نام ہے اور اثبات ونفی احداث ومعانی کی طرف لوٹتے ہیں اور یہ دونوں فعل کے مدلولات ہیں تو یقیناً ھل کا فعل کے ساتھ (جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے) زیادہ اختصاص اور تعلق ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ھل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ اور جب فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ھل فعل مضارع میں مؤثر ہے جب فعل مضارع میں مؤثر ہے تو مطلق فعل میں بھی مؤثر ہوگا کیوں جب فعل مضاع جو مطلق فعل کی نوع ہے اس میں مؤثر ہے تو مطلق فعل جو جنس ہے اس میں بھی مؤثر ہوگا کیونکہ نوع میں اثر کرنے والا جنس میں اثر کرنے والا ہے، جب مطلق فعل میں مؤثر ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ھل کو فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے۔

ولھذا کان فھل انتم شاکرون الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ ھل کا چونکہ فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے جیسا کہ سابق میں ثابت کیا گیا ہے اس لئے **ھل انتم شاکرون** بمقابل **ھل تشکرون** اور **ھل انتم تشکرون** کے حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ اور حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت اس لئے کرے گا کہ جب کسی چیز کے حصول کی زیادہ رغبت ہوتی ہے اور اس سے عنایت اور توجہ زیادہ متعلق ہوتی ہے تو اس کو بجائے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے جو آئندہ زمانہ پر دلالت کرے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتا ہو پس **ھل تشکرون** اور **ھل انتم تشکرون** یہ دونوں اپنی اصل پر ہیں اس طور پر کہ پہلی ترکیب میں ھل حقیقۃً فعل پر داخل ہے اور دوسری ترکیب میں تقدیراً فعل پر داخل ہے کیوں کہ ھل کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ فعل مضارع پر داخل ہو اور اس کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے اور **ھل انتم شاکرون** میں ھل چونکہ جملہ اسمیہ پر داخل ہے اور جملہ اسمیہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو فی الحال ثابت ہو پس **ھل تشکرون** اور **ھل انتم تشکرون**، ھل کی وجہ سے چونکہ مستقبل کے صیغے ہیں اور ان میں شکر کا حصول آئندہ زمانہ کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان ترکیبوں میں حصول شکر کی طرف زیادہ رغبت ظاہر نہ ہوگی اور **ھل انتم شاکرون** چونکہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ یہ فی الحال حصول شکر پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس ترکیب میں حصول شکر کی طرف زیادہ رغبت ہوگی پس حصول شکر جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والا تھا اس کو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس کے حصول کی طرف کمال رغبت اور کمال عنایت پر زیادہ دلالت کرتا ہے بمقابل اس کے کہ اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے اس لئے "**ھل انتم شاکرون**، **ھل تشکرون**" اور "**ھل انتم تشکرون**" کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ آپ اس کو اختصار کے ساتھ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس چیز کو جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والی ہو امر ثابت فی الحال

کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے هل انتم شاکرون، هل تشکرون اور هل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ فهل انتم شاکرون افانتم شاکرون کی بھی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ اگر چہ افانتم شاکرون جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے ثبوت کے لئے ہے۔ اور یہ اس لئے کہ هل ہمزہ کے مقابلہ میں فعل کو زیادہ چاہتا ہے۔ لہٰذا هل کے ساتھ فعل کو حذف کرنا آئندہ موجود ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور ہمزہ کے ساتھ فعل کو حذف کرنا اس طرح دال نہ ہوگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہل فعل کو زیادہ چاہتا ہے یہاں تک کہ ہل کے بعد فعل کو ذکر کرنا لازم کی طرح ہے اور ہمزہ فعل کو ہل کی طرح زیادہ نہیں چاہتا اس لئے ہمزہ کے بعد فعل کو لانا لازم کے درجہ میں نہیں ہے۔ اور لازم کا ترک نکتہ ہی کی وجہ سے ہوسکتا ہے لہٰذا ہل کے بعد فعل کو چھوڑنا جو لازم کی طرح ہے۔ کسی نکتہ ہی کی وجہ سے ہوگا اور وہ نکتہ جس کی وجہ سے ہل کے بعد فعل کو چھوڑا جائے گا۔ شدت اعتناء، اہتمام اور مطلوب کی طرف رغبت ہے! اس کے برخلاف اگر غیر لازم کو ترک کیا گیا تو اس کے لئے کسی نکتہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جب ایسا معاملہ ہے تو ہل کے بعد فعل کو ترک کرنا شی مطلوب کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور جب هل کے بعد فعل کو ترک کرنا شی مطلوب کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہے تو هل انتم شاکرون، افانتم شاکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ هل ہمزہ کی بہ نسبت چونکہ فعل کا طالب زیادہ ہے اس لئے هل زیدمنطلق اگر بلیغ آدمی کی طرف سے، کہا گیا تو مستحسن ہوگا اور اگر غیر بلیغ کی طرف سے، کہا گیا تو قبیح ہوگا کیونکہ ہل کے بعد فعل کو ترک کرنے سے ثبوت پر دلالت اور غیر موجود کو موجود کی جگہ میں ظاہر کرنے کا جو نکتہ ہے، بلیغ تو اس کا اعتبار کرسکتا ہے غیر بلیغ اس کا اعتبار نہیں کرسکتا لہٰذا یہ کلام جب بلیغ سے صادر ہوگا تو اس کے نزدیک یہ نکتہ اور معنیٰ لطیف ہی منظور الیہ اور مقصود ہوگا اور هل چونکہ فعل کا مقتضی ہے اور یہاں اس کی جگہ اسم لایا گیا ہے اس لئے یہ کلام خلاف مقتضی ظاہر ہوگا۔ اور کسی نکتہ کی وجہ سے کلام کو خلاف مقتضی ظاہر لانا فن بلاغت میں سے ہے اور فن بلاغت کا ارتکاب بلاشبہ مستحسن ہے پس هل زید منطلق کا بلیغ آدمی سے صادر ہونا بلاشبہ مستحسن ہوگا اور غیر بلیغ چونکہ اس نکتہ کا اعتبار کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس غیر بلیغ آدمی نے لفظ یعنی ہل کے بعد اسم کا استعمال اپنی نادانی کی وجہ سے بے موقع کیا ہے نہ کہ کسی نکتہ اور معنیٰ لطیف کی وجہ سے اور کسی لفظ کا بے موقع استعمال چونکہ قبیح ہوتا ہے اس لئے ہل زید منطلق کا غیر بلیغ سے صادر ہونا قبیح ہوگا۔

وهی قسمان بسیطةٌ وهی التی یُطْلَبُ بها وجودُ الشیٔ کقولِنا هل الحرکةُ موجودةٌ ومُرکَّبَةٌ وهی التی یُطْلَبُ بها وجودُ شیٔ ءٍ لِشَیٔ ءٍ کقولناهَلِ الحرکةُ دائمةٌ والباقیة لِطَلَبِ التصورِ فَقَطُ قیل فَیُطْلَبُ بماشرحُ الْإِسْمِ کقولِنا ماالعَنقاءُ اوماهیَةُ الْمسمیٰ کقولنا ماالحرکة وتَقَعُ هل البَسِیْطَةُ فی الترتیبِ بینهما وبمن العارضُ الْمُشَخِّصُ لِذی العلم کقولِنا مَنْ فی الدار.

ترجمه: اور وہ (هل کی) دو قسمیں ہیں (پہلی قسم) بسیطہ ہے اور وہ (بسیطہ) وہ ہے جس کے ذریعہ شی کے وجود

کوطلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول "ھل الحرکة موجودة" (کیا حرکت موجود ہے) اور (دوسری قسم ہل کی) مرکبہ ہے اور وہ (ہل مرکبہ) وہ ہے جس کے ذریعہ ایک شئ کے وجود کو دوسری شی کے لئے طلب کیا جاتا ہو جیسے ہمارا قول "ھل الحرکة دائمة" (کیا حرکت دائمی ہے) اور باقی (الفاظ استفہام) صرف طلب تصور کے لئے آتے ہیں۔ کہا گیا ہے ما کے ذریعہ شرح اسم کوطلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ماالعنقاء (عنقاء کی شرح کیا ہے) یا (ما کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے) مسمیٰ کی ماہیت (وحقیقت) کو جیسے ہمارا قول ما الحرکة (حرکت کے مسمیٰ کی ماہیت کیا ہے) اور ھل بسیطہ ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے اور من (استفہامیہ) کے ذریعہ ذی علم کے عارض مشخص کوطلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول "من فی الدار" (گھر میں کون ہے)۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ یعنی ھل دو قسم پر ہے ایک بسیطہ اور ھل بسیطہ اس ھل کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی چیز کے وجود کو یالا وجود کوطلب کیا جائے۔ وجود سے مراد وجود خارجی ہے، جیسے ہمارا قول ھل الحرکة موجودة متکلم کا مقصود اس عبارت سے شی یعنی حرکت کے وجود خارجی یالا وجود خارجی کوطلب کرنا اور پوچھنا ہے چنانچہ اس عبارت کا مفہوم ہے کہ کیا حرکت خارج اور واقع میں موجود اور ثابت ہے یا ثابت نہیں ہے بلکہ امر وہمی ہے۔ ھل کی دوسری قسم، ھل مرکبہ ہے اور ھل مرکبہ وہ ھل ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کے لئے کسی چیز کے وجود وثبوت یالا وجود شی لشئ کوطلب کیا جاتا ہے۔ یہاں وجود شی لشئ سے مراد ثبوت شی لشئ ہے ھل بسیطہ کے تحت جو وجود الشئ آیا ہے اس سے مراد شی کا خارج میں متحقق ہونا ہے اور ھل مرکبہ کے تحت جو وجود شی لشئ آیا ہے اس سے مراد ثبوتِ نسبت ہے جیسے ہمارا قول "ھل الحرکة دائمة" دیکھئے اس میں وجود شی یعنی دائمہ کو شئ یعنی حرکة کے لئے طلب کیا گیا ہے اور اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ دائمہ کی جو نسبت حرکت کے لئے ہے کیا وہ نسبت اس کے لئے ثابت ہے یا نہیں ہے۔

والباقیہ لطلب التصور فقط. مصنف فرماتے ہیں کہ بقیہ حروف استفہام یعنی ھمزہ اور ھل کے علاوہ حروف استفہام۔ صرف طلب تصور کے لئے آتے ہیں طلب تصدیق کے لئے نہیں۔ یعنی ھمزہ اور ھل کے علاوہ بقیہ حروف استفہام طلب تصور کے لئے آنے میں مشترک ہے البتہ جن چیزوں کے تصور کوطلب کیا جائے گا وہ ہر ایک کے الگ الگ ہیں یعنی ہر ایک کے متصورات الگ الگ ہیں۔ علامہ سکاکی کے علاوہ نے یہ کہا ہے کہ ماحرف استفہام کے ذریعہ اسم کی شرح کوطلب کیا جاتا ہے یعنی ما کے ذریعہ اسم کے معنی اور مفہوم لغوی یا اصطلاحی کو معلوم کیا جاتا ہے یہاں اسم سے مراد وہ اسم نہیں ہے جو کلمہ کی قسم ہے اور فعل وحرف کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے بلکہ یہاں اسم، مسمی کے مقابلہ میں بولا گیا ہے اور یہ اسم جو مسمی کے مقابلہ میں ہے اسم، فعل، حرف، سب کو شامل ہے، جیسے ہمارا قول ما العنقاء دیکھئے، متکلم یہاں اسم یعنی العنقاء کی شرح اور مفہوم کو ماحرف استفہام کے ذریعہ طلب کیا ہے کہ عنقاء کا مفہوم اور معنی کیا ہے، چنانچہ مشہور لفظ کے ذریعہ اس کا جواب اور اس کا مفہوم بیان کیا جائے گا۔

چنانچہ اس کی شرح اور مفہوم کو بیان کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ عنقاء ایک عجیب قسم کا پرندہ ہے۔ اتنے لفظ سے عنقاء

کی شرح ہو جائے گی۔

علامہ زمخشری نے ربیع الابرار میں بیان کیا ہے کہ عنقاء ایک قسم کا پرندہ تھا جس میں ہر رنگ پایا جاتا تھا، اصحاب الرس کے زمانہ میں پایا جاتا تھا وہ ان کے بچوں کو اچک لیتا اور پہاڑ پر لے جا کر کھا جاتا تھا ان لوگوں نے اپنے زمانہ کے نبی حضرت حنظلہ علیہ السلام کو شکایت کی انہوں نے بدعاء کی اور اللہ نے ان کی بدعا کو قبول کر کے اس کو ہلاک اور اس کی نسل کو ختم کر دیا۔

اوماھیة المسمی. کبھی ما حرف استفہام کے ذریعہ مسمی کی ماہیت وحقیقت کو طلب کیا جاتا ہے۔ شی کی حقیقت وماہیت وہ چیز ہے جس سے شی بنتی ہے۔

الغرض ما کے ذریعہ کبھی ماہیت مسمی کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ماالحرکة متکلم نے لفظ الحرکة کے مسمی کی ماہیت کو طلب کیا ہے کہ حرکة کے مسمی کی ماہیت کیا ہے یا سوال کیا جائے ماالانسان، انسان کے مسمی کی ماہیت کیا ہے، اس کے جواب میں اس کی ذاتیات یعنی حیوان اور ناطق کو ذکر کیا جائے گا۔ حیوان جنس ہے اور ناطق فصل ہے اور یہ دونوں کلی ذاتی ہیں۔ مثلاً ماالانسان کے جواب میں کہا جائے حیوان ناطق اور ماالحرکة کے جواب میں۔ الکون الاول فی الحیز الثانی کون اول کا حیز ثانی میں ہونا، جب ما سے شرح اسم طلب کیا جائے تو ماشارحہ ہوگا اور جب حقیقت مسمی کو طلب کیا جائے تو ماحقیقیہ ہوگا۔

وتقع ھل البسیطه، فی الترتیب بینھما. ھل بسیطه جس کا تذکرہ ابھی کچھ پہلے آیا ماشارحہ اور ماحقیقیه کے درمیان ترتیب میں واقع ہوتا ہے، یعنی سب سے پہلے ما کے ذریعہ شی کے مفہوم وشرح کو طلب اور معلوم کیا جائے گا یہ ما شارحہ ہے اس کے بعد ھل کے ذریعہ اس شی کے وجود خارجی کو طلب کیا جائے گا اور پھر ما کے ذریعہ اس کی ماہیت دریافت کی جائے گی اور یہ ماحقیقیہ ہے۔

وبمن العارض المشخص. من بھی حروف استفہام میں سے ایک ہے اور من کے ذریعہ ذی علم یعنی ذی عقل کے عارض مشخص کو طلب کیا جاتا ہے یعنی من کے ذریعہ ذوی العقول کو پیش آنے والے امر کو دریافت کیا جاتا ہے جو امر ذی العلم کو مشخص ومعین کر دے۔ جیسے من فی الدار اس کے جواب میں زید وغیرہ بولا جائے گا جو من فی الدار کی تشخیص وتعیین کرتا ہے۔

وقَالَ السَّكَّاكِيُ يُسْئَلُ بماعنِ الجنسِ تقولُ ماعندکَ ای ایُّ اجناسِ الاشیاءِ عندکَ وجوابُه کتابٌ ونحوُه اوعَنِ الوصفِ تقول مازیدوجوابُه الکریمُ ونحوُه وبِمَنْ عن الجنس مِنْ ذَوی العلم تقولُ مَنْ جبرئیلُ اَیْ بَشَرٌ ھواَمْ مَلَکٌ ام جِنِّیٌّ وفیه نظرٌ.

ترجمہ: اور علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ ما کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے۔ تو کہتا ہے ما عندک یعنی تمہارے پاس چیزوں کی جنسوں میں سے کون سی جنس ہے۔ اور اس کا جواب کتاب وغیرہ ہوگا یا وصف کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے۔ تو کہے گا مازید اور اس کا جواب کریم وغیرہ ہوگا اور من کے ذریعہ ذوی العلم کی جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے۔ تو کہے گا من جبرئیل یعنی کیا وہ (جبرئیل) بشر ہے یا فرشتہ

ہے یا جن ہے اور اس میں نظر ہے۔

تشریح: علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ ما استفھامیہ کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اب یہ جنس چاہے ذی العلم کی ہو یا غیر ذی العلم کی۔ یہاں جنس سے مراد جنس منطقی نہیں ہے یعنی وہ کلی جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جائے بلکہ یہاں جنس سے مراد جنس لغوی ہے یعنی وہ کلی جو کثیرین پر بولی جائے چاہے، کثیر افراد کی حقیقت ایک ہو جیسا کہ نوع میں ہوتا ہے۔ یا سب کی حقیقت الگ الگ ہو، جیسا کہ جنس منطقی میں ہوتا ہے تو یہ جنس لغوی، منطق کی جنس ونوع دونوں کو شامل ہے۔

الغرض علامہ کے نزدیک ما کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے تو کہے گا ما عندک دیکھئے! متکلم نے ما کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا ہے چنانچہ اس مثال کا مفہوم یہ ہے کہ تمہارے پاس اشیاء کے اجناس میں سے کون سی جنس ہے مصنف اسی مفہوم کو سمجھانے کے لئے ای اجناس الاشیاء عندک کہا ہے۔ اور چونکہ یہ جنس عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو اس لئے اس کے جواب میں کتاب اور اس کے علاوہ جیسے فرس، حمار وغیرہ آئے گا، کتاب الگ جنس ہے اور فرس اور حمار الگ۔

او عن الوصف. مصنف فرماتے ہیں کہ ما کے ذریعہ وصف کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے جیسے تو کہے گا ما زید، زید کا وصف کیا ہے اس کا جواب الکریم وغیرہ جیسے الشجاع آئے گا جو زید کا وصف ہے۔

ویسأل بمن عن الجنس. علامہ سکاکی نے یہ بھی کہا ہے کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کی جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے تو کہے گا من جبرئیل سائل کا مقصد یہ ہے کہ جبرئیل جو ذوی العلم ہے اس کی جنس کیا ہے۔ کیا وہ جنس بشر سے ہے یا جنس فرشتہ سے ہے یا جنس جن سے ہے اس سوال کے جواب میں کہا جائے گا ملک کہ جبرئیل جنس فرشتہ سے ہے۔

وفیہ نظر. مصنف نے علامہ سکاکی پر اس عبارت سے رد کرنا چاہا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ نے جو یہ بات کہی ہے کہ من کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور من جبیرئیل کے جواب میں ملک آئے گا، ہم کو یہ بات تسلیم نہیں ہے، بلکہ من عارض مشخص کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے اور اس سوال کا یعنی من جرئیل کا جواب، صرف ملک نہیں ہوگا بلکہ ملک یاتی بالوحی کذا و کذا ہوگا۔ اس عبارت کے ساتھ جو جواب ہے۔ یہ جواب ذی العلم یعنی جبرئیل کا عارض مشخص ہے، جو جبرئیل کو مشخص اور معین کر دیتا ہے، اور صرف ملک کے ساتھ جواب، جنس کے ساتھ جواب دینا ہے۔

وَبِاَیٍّ عَمَّا یُمَیِّزُ بہ احدُ المتشارِکَیْنِ فی امرٍ یَعُمُّھما نحوَ اَیُّ الفریقین خیرٌ مقاماً اَیْ اَنَحْنُ اَمْ اصحابُ محمدٍ. وبِکَمْ عن العددِ نحو سَلْ بنی اسرائیلَ کَمْ اٰتینٰھم من اٰیۃٍ بینۃٍ. وبِکَیْفَ عن الحالِ وبِاَیْنَ عن المکانِ وبِمَتٰی عنِ الزمانِ وبِاَیَّانَ عن المستقبلِ قیل ویُسْتَعْمَلُ فی مواضعِ التَّفْخِیمِ مثل اَیَّانَ یومُ الدینِ واَنّٰی تُستعملُ تارۃً بمعنی کیف نحو فَاْتُوا حرثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ. واُخْریٰ بمعنی مِنْ اَیْنَ نحوُ وَاَنّٰی لَکِ ھٰذا.

ترجمہ: اور ایّ کے ذریعہ اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں میں سے ایک کو جدا کردے جیسے فریقین میں سے کون سا فریق بہتر ہے مقام کے اعتبار سے یعنی کیا ہم (بہتر ہیں) یا اصحاب محمد (بہتر ہیں) اور کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے آپ بنی اسرائیل سے پوچھئے ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں اور کیف کے ذریعہ حال کے بارے میں۔ این کے ذریعہ مکان کے بارے میں متیٰ کے ذریعہ زمانہ کے بارے میں اور ایان کے ذریعہ مستقبل کے بارے میں، کہا گیا ہے اور ایان مواضع تفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے قیامت کا دن کب ہوگا اور انی کبھی کیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے آؤ تم اپنے کھیتوں میں جس حالت میں چاہو اور کبھی من این کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے تیرے پاس یہ کہاں سے آتا ہے۔

تشریح: ایّ حرف استفہام کے ذریعہ اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں میں سے ایک کو جدا اور الگ کردے، اور وہ امر عام ایّ کے مضاف الیہ کا مضمون ہوتا ہے جیسے مشرکین عرب نے علماء یہود سے ای کے ذریعہ سوال کیا اور کہا ای الفریقین خیر مقاما دونوں فریقوں میں سے کون بہتر ہے مقام و مرتبہ کے اعتبار سے ہم یا اصحاب محمد، دیکھئے! فریقیت امر عام ہے جو ای کے مضاف الیہ کا مضمون ہے۔ اس امر عام میں دو چیزیں یعنی مومن اور کافر شریک ہیں۔ متکلم نے یہاں ای کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا ہے جو ان دونوں شریک یعنی مومن و کافر میں سے ایک کو ممتاز کردے۔ چنانچہ علماء یہود نے جواب میں انتم کہا یہی انتم دو شریک میں سے ایک یعنی کافر مخاطب کو جدا اور ممتاز کرتا ہے۔ اگرچہ یہ جواب غلط ہے۔ کیونکہ بہتر اصحاب محمد ہیں۔

وبکم عن العدد. حرف استفہام کم کے ذریعہ عدد کی تعیین کا سوال کیا جاتا ہے یعنی جب عدد مبہم ہوتا ہے تو اس کی تعیین کو چاہنے کے لئے کم استعمال کیا جاتا ہے جیسے سل بنی اسرائیل کم اٰتینٰھم من اٰیة بینة دیکھئے! یہاں عدد کی تعیین کا سوال کم کے ذریعہ کیا گیا ہے کہ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں کیا وہ بیس ہیں یا تیس۔

وبکیف عن الحال الخ. حرف استفہام میں سے ایک کیف ہے اور کیف کے ذریعہ حالت یعنی شی کی وہ صفت دریافت کی جاتی ہے جس پر وہ شی ہے جیسے مرض، صحت، وغیرہ جیسے کیف انت تم کیسے ہو اور این حرف استفہام کے ذریعہ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے این جلست اور متی حرف استفہام کے ذریعہ زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے خواہ وہ زمانہ ماضی ہو جیسے متی جئت یا مستقبل ہو جیسے متی تأتي اور ایّان حرف استفہام کے ذریعہ زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے ایان یثمر هذا النخل اور کبھی ایان مواضع تفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی جس جگہ مسئول عنہ کی تعظیم کا ارادہ ہوتا ہے اس جگہ میں ایان استعمال کیا جاتا ہے، جیسے ایان یوم الدین یہاں یوم الدین مسئول عنہ ہے اور اس کی تعظیم کے ارادہ سے ایان کے ذریعہ سوال کیا گیا ہے اور انی حرف استفہام کبھی تو کیف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس وقت انی کے بعد فعل کا آنا واجب ہوگا۔

جیسے فأتوا حرثکم انی شئتم یہاں انی، کیف کے معنی میں ہے اور انی کے بعد شئتم فعل وجوبی طور پر آیا ہے، معنی ہے تم اپنے کھیت میں آؤ جس حالت پر چاؤ، اور کبھی انّٰی، من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس وقت انی کے بعد فعل کا آنا واجب نہیں ہوتا ہے جیسے انی لک ھذا یہاں انی، من، این کے معنی میں استعمال ہوا ہے اس عبارت کا معنی ہے۔ کہاں سے آیا یہ رزق تیرے سامنے، اب تک حروف استفہام کے جو معانی بیان کئے گئے ہیں وہ سب حقیقی ہیں۔ کبھی حروف استفہام اپنے معنی حقیقی سے ہٹ کر دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتے ہیں جن کا بیان آتا ہے۔

ثم اِنَّ ھذہ الکلماتِ کثیراً ماتُستعمل فی غیرِ الاستفھامِ کَالْاِسْتِبْطَاءِ نحوُکَمْ دعوتُک والتعجبِ نحو مالِیَ لَااری الھُدْھُدَ والتنبیہِ علی الضلالِ نحوُ فاین تَذْھبون والوعیدِ کقولِک لِمَنْ یُسِیْءُ الْاَدَبَ الم اُوَدِّبْ فلاناً اذاعَلِمَ ذالک والامرِ نحو فھل انتم مسلمون والتقریرِ باِیْلَاءِ المُقَرَّرِ بہ الھمزۃَ کمامرَّ.

ترجمہ: پھر یہ کلمات استفہام بسا اوقات غیر استفہام میں بھی استعمال کیے جاتے ہیں جیسے استبطاء جیسے کتنی مرتبہ میں نے تجھے بلایا ہے اور (جیسے) تعجب جیسے مجھے کیا ہوا کہ ہدہد پرندہ کو نہیں دیکھتا ہوں، اور (جیسے) تنبیہ گمراہی پر جیسے تم کہاں جا رہے ہو اور (جیسے) وعید جیسے تیرا قول اس شخص سے جو بے ادبی کرتا ہے۔ کیا میں نے فلاں کو ادب نہیں دیا ہے جبکہ وہ اس کو جانتا ہو اور (جیسے) امر جیسے کیا تم مسلمان ہو۔ اور (جیسے) تقریر۔ مقرر بہ کو ہمزہ سے ملا کر جیسا کہ گذر گیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ذکر کیے گئے کلمات استفہام بسا اوقات اپنے اصلی معنی یعنی استفہام میں استعمال نہ ہو کر مجازاً استفہام کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال ہوتے ہیں لیکن استفہام کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس بات پر قرینہ ہو کہ یہاں اصلی معنی یعنی استفہام مراد نہیں ہے بلکہ دوسرا معنی مراد ہے دوسری بات یہ ہے کہ اصلی معنی اور دوسرے معنی میں ربط اور جوڑ ہونا چاہئے، الغرض حروف استفہام، معنی اصلی (استفہام) کے لئے کبھی استعمال نہ ہو کر دوسرے معانی میں استعمال ہوتے ہیں جیسے استبطاء یعنی تاخر جواب کے لئے استعمال ہونا مثلاً کم دعوتک میں نے کتنی بار تجھے بلایا، دیکھئے! یہاں، کم حرف استفہام، معنی استفہامی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے کیونکہ متکلم کا مقصود تعداد دعوت کو پوچھنا نہیں ہے اور نہ اس سے متکلم کی کوئی غرض وابستہ ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ میں نے تو تجھے کئی مرتبہ بلایا لیکن تو نے جواب میں تاخیر کی۔ تو مقصود تاخر جواب ہے۔ اسی طرح حرف استفہام کبھی تعجب کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے مالی لاادی الھدھد دیکھئے! یہاں ما حرف استفہام معنی استفہامی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی یعنی تعجب میں مستعمل ہے، کیونکہ اس قول کا قائل حضرت سلیمان علیہ السلام ہیں اور ان کا مقصد اپنے آپ سے استفہام نہیں ہے کیونکہ یہ عقلمند ہیں اور عقلمند اپنے آپ سے خوب واقف ہوتا ہے۔ ان کا مقصود تو یہ ہے کہ ہدہد پرندہ کبھی بے اجازت غائب نہیں ہوتا تھا تو آج بھی عام عادت کے مطابق غائب نہیں ہونا چاہئے تھا، مگر میں ہدہد کو دیکھ نہیں رہا ہوں مجھے اپنے آپ پر تعجب ہے۔ تو مقصود اس حرف استفہام سے تعجب ہے نہ کہ

اپنے نفس سے استفہام اور پوچھنا۔

اسی طرح حرف استفہام کبھی اصلی معنی سے ہٹ کر دوسرے معنی یعنی گمراہی پر تنبیہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے فاین تذھبون دیکھئے! یہاں این حرف استفہام، معنی اصلی یعنی استفہام میں مستعمل نہیں ہے بلکہ گمراہی پر تنبیہ کے لئے مستعمل ہے کیونکہ اس قول کے متکلم یعنی اللہ تعالیٰ اس آیت سے یہ پوچھنا نہیں چاہتے ہیں کہ تم لوگ کہاں جا رہے ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کو تو سب معلوم ہے کہ کون کہاں جا رہا ہے۔ بلکہ مقصود خداوندی یہ ہے کہ تم لوگ جس طریق پر جا رہے ہو وہ ٹھیک نہیں ہے وہ گمراہی کا راستہ ہے تو مقصود متکلم گمراہی پر تنبیہ کرنا ہے۔

اسی طرح حرف استفہام اصلی معنی (استفہام) میں استعمال نہ ہو کر دوسرے معنی وعید میں استعمال ہوتا ہے جیسے تیرا قول بے ادب آدمی سے الم اُؤدب فلانا جبکہ تیرا مخاطب جانتا ہو کہ تو نے فلان کو ادب دیا اور ٹھیک کیا ہے، دیکھئے بے ادب مخاطب سے جو یہ جانتا ہے کہ متکلم نے فلاں بے ادب کو ٹھیک کر دیا ہے۔ متکلم کہتا ہے الم اُؤدب فلانا کہ کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کر دیا ہے۔ تو جب متکلم نے الم اُؤدب فلانا ایسے مخاطب سے کہا جو یہ جانتا ہے کہ متکلم نے فلاں کو ادب سکھایا، تو مخاطب اس کلام سے سمجھ جائے گا کہ اگر میں نے بے ادبی کی تو مجھے بھی یہ متکلم ٹھیک کر دیگا۔ تو مخاطب اس کلام سے وعید اور تخویف کا معنی سمجھے گا اور اس کے کلام کو سوال پر محمول نہیں کریگا اسی طرح حرف استفہام کبھی امر کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے فھل انتم مسلمون دیکھئے! یہاں ھل حرف استفہام اپنے اصلی معنی سے ہٹ کر دوسرے معنی امر میں استعمال ہوا ہے چنانچہ فھل انتم مسلمون، اسلموا کے معنی میں ہے کہ اسلام لاؤ۔

اسی طرح حرف استفہام۔ تقریر کے لئے آتا ہے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے جس کو وہ پہچانتا ہے، اس وقت مقرر بہ (جس چیز کے اقرار کے لئے ابھارا جائے) ہمزۂ استفہام سے متصل ہوگا، جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر گیا، یعنی یہ بات گذر چکی ہے کہ مسئول عنہ ہمزۂ استفہام سے متصل ہوتا ہے اس طرح یہاں بھی مقرر بہ ہمزہ سے متصل ہوگا، جیسے اضربت زیدا یہاں ہمزہ استفہام اصلی اور حقیقی معنی یعنی استفہام میں مستعمل نہیں ہے بلکہ تقریر کے لئے یعنی مخاطب کو اس بات پر ابھارنے کے لئے ہے کہ جس فعل ضرب کو تو جانتا ہے اس کا اقرار کرو۔

والا نکارِ کذالک نحو اغیرَ اللہِ تَدْعُوْنَ ومنہ الیس اللہُ بکافٍ عبدَہ اَیِ اللّٰہُ کافٍ لان نفیَ النفیِ اثباتٌ وھذا مرادُ من قال اِنّ الھمزۃَ فیہ للتقریرِ بما دخلہ النفیُ لا بالنفی ولِاِنکارِ الفعلِ صورۃ اخری وھی نحو اَزَیْداً ضربتَ ام عمرو المن یُرَدِّدُ الضربَ بینھما.

ترجمہ: اور انکار کے لئے اسی طرح جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو اور اسی قبیل سے ہے کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں ہے یعنی اللہ کافی ہے اس لئے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے اور یہی مراد ہے اس شخص کی جس نے کہا ہے کہ ہمزہ اس میں تقریر کے لئے ہے اس چیز کی جس پر نفی داخل ہے نہ کہ نفی کی اور انکار فعل کی ایک دوسری صورت

بھی ہے اور وہ ازیدا ضربت ام عمروا ؑ ہے اس شخص کے لئے جو ضرب کو ان دونوں کے درمیان دائر کرتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزۂ استفہام اپنے معنیٔ اصلی سے ہٹ کر دوسرے معنی یعنی انکار کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کذالک سے مصنف یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح ہمزۂ استفہام تقریر کے لئے آئے تو مقرر بہ کا ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے اسی طرح جب ہمزۂ استفہام انکار کے لئے آئے تو منکر (جس کا انکار کیا جائے) کا ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے۔الغرض ہمزہ انکار کے لئے بھی آتا ہے اور منکر کا اس وقت ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے۔اب یہ منکر خواہ فعل ہو جیسے اتقتلنی و المشرفی مضاجعی کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ میرے پہلو میں تلوار ہے یا یہ منکر فاعل ہو جیسے اھم یقسمون رحمة ربک کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں یا یہ منکر مفعول ہو جیسے اغیر اللّٰہ تدعون دیکھئے! یہاں ہمزہ، انکار کے لئے ہے اور منکر غیر اللہ ہے جو ہمزہ سے متصل ہے اور عبارت کا معنی ہے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی غیر اللہ کو نہ پکارو۔

ومنه الیس اللّٰہ بکاف عبده. اسی قبیل سے الیس اللّٰہ بکاف عبده ہے یعنی اس میں بھی ہمزہ انکار کے لئے ہے اور منکر لیس اللّٰہ بکاف عبده ہے الیس اللّٰہ بکاف عبده معنی میں ہے اللّٰہ کاف کے۔سوال یہ ہے کہ الیس اللّٰہ الخ معنی میں اللہ کافٍ (اللہ کافی ہے) کے کیوں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمزہ کے ذریعہ لیس اللّٰہ کاف عبده کا انکار کیا گیا ہے اور لیس اللّٰہ الخ نفی کا جملہ ہے تو گویا کہ نفی کا انکار کیا گیا اور نفی کا انکار کا مطلب ہوا نفی کی نفی، اور نفی کی نفی اثبات کے لئے ہوتی ہے تو الیس اللّٰہ الخ میں اثبات ہوا اور اثبات کی عبارت اللّٰہ کاف ہے لہٰذا الیس اللّٰہ بکاف عبده، اللہ کاف کے معنی میں ہوا وھو المدعی.

وھذا المعنی مراد من قال. اور یہی معنی اس شخص کی مراد ہے جس نے یہ کہا ہے کہ اس عبارت میں ہمزہ اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس پر نفی داخل ہے یعنی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ الیس اللّٰہ بکاف عبده میں ہمزہ اس چیز کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے ہے جس پر نفی داخل ہے اور نفی اللہ کاف پر داخل ہے نفی یعنی لیس اللّٰہ بکاف عبده کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے نہیں ہے گویا اللّٰہ کاف عبده کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے ہمزہ ہے اور جب اللّٰہ کاف عبده کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے ہمزہ آیا ہے تو بعض لوگوں کی یہ بات اور ان کی بات جنہوں نے کہا تھا کہ اس ترکیب میں ہمزہ استفہام انکار کے لئے ہے برابر ہوئی۔اسی کو مصنف نے ھذا المعنی مراد من قال الخ سے بیان کیا ہے۔

ولا نکار الفعل صورة اخری. انکار فعل کی ایک صورت تو اوپر بیان کی گئی کہ فعل منکر ہمزہ سے متصل ہو جیسے اتقتلنی والمشرفی مضاجعی میں تقتلنی فعل منکر ہے اور انکار فعل کی ایک دوسری صورت بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ فعل منکر کا معمول ہمزۂ انکار سے ملا ہوا ہو اور اس معمول پر، حرف عطف ام وغیرہ سے عطف کیا گیا ہو اور مخاطب فعل منکر کو ان دونوں معمولوں کے درمیان دائر کرتا ہو تیسرے معمول کے لئے فعل منکر کو نہ مانتا ہو یعنی مخاطب تیسرے معمول کا اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ جیسے ازیدا ضربت ام عمروا دیکھئے! اس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے اور فعل ضرب منکر ہے اور اس فعل منکر کا معمول زیدا ہے جو ہمزہ سے متصل ہے اور اس معمول پر ام حرف عطف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے، مصنف نے بیان کیا کہ فعل منکر ضرب کو ان

دونوں معمولوں کے درمیان دائر کرتا ہو، یعنی تیسرے کے لئے اس فعل کے ثابت ہونے کا اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ جب ہمزہ کے ذریعہ دونوں معمولوں کا انکار ہو گیا کیونکہ ہمزہ انکار کے لئے ہے۔ تو فعل کا بھی انکار ہو گیا یعنی یہ فعل ضرب، فعل منکر ہو گیا کیونکہ ہر فعل کے لئے ایک محل اور معمول چاہئے اور معمول کی نفی اور انکار ہو چکا تو بغیر محل کے فعل رہ نہ سکے گا اور اس کا بھی انکار ہو جائے گا۔

والانکارُ اما للتوبیخ ای ماکان ینبغی ان یکونَ نحوُ اَعَصَیتَ رَبَّکَ اولا ینبغی ان یکونَ نحو اَتَعْصِی ربَّک اوللتکذیب ای لم یکُنْ نحو اَفَاَصْفٰکُمْ رَبُّکُمْ بالبنینَ اولایکونُ نحو اَنُلْزِمُکُمُوْھا والتھکمِ نحو اصلوتُکَ تامرُکَ اَنْ نَتْرُکَ مایعبد آباؤُنا والتحقیرِ نحو مَنْ ھذا والتھویلِ کقراۃِ اِبْنِ عباسؓ ولقد نجینا بنی اسرائیلَ مِنَ العذابِ الْمُھینِ مَنْ فرعونُ بلفظِ الاستفھامِ ورفعِ فرعونَ ولھذا قال اِنَّہ کان عالیاً مِنَ الْمُسْرفینَ والاستبعادِ نحوُ اَنّٰی لھمُ الذکریٰ وقد جاء ھم رسولٌ مبینٌ ثم تَوَلَّوْا عنہ۔

ترجمہ: اور انکار یا تو توبیخ کے لئے ہوتا ہے یعنی نہیں مناسب تھا کہ ہوتا وہ کام جو ہوا جیسے کیا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی ہے یا مناسب نہیں ہے کہ ہو وہ جیسے کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کرے گا یا تکذیب کے لئے یعنی نہیں ہوا وہ جیسے کیا تمہارے رب نے تم کو لڑکوں کے ساتھ چن لیا ہے، یا نہیں ہوگا جیسے کیا ہم تم پر ہدایت لازم کردیں گے اور تمسخر کے لئے جیسے کیا تیری نماز تم کو حکم دیتی ہے کہ ہم اس چیز کو چھوڑ دیں جس کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے اور تحقیر کے لئے جیسے یہ کون ہے اور خوف زدہ کرنے کے لئے جیسے حضرت ابن عباسؓ کی قرأت ہے بے شک ہم نے بنی اسرائیل کو رسوا کن عذاب سے نجات دی۔ کون ہے فرعون۔ لفظ استفہام کے ساتھ اور فرعون کے رفع کے ساتھ اور اسی وجہ سے کہا کہ وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں سے تھا اور استبعاد کے لئے جیسے کہاں ہے ان کے لئے نصیحت قبول کرنا، حال یہ کہ ان کے پاس رسول آ گئے پھر بھی انہوں نے اس سے اعراض کیا۔

تشریح: پیچھے یہ بات آئی تھی کہ ہمزۂ استفہام انکار کے لئے آتا ہے۔ یہاں سے مصنف یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ استفہام انکاری متعدد غرضوں کے لئے آتا ہے چنانچہ کبھی تو توبیخ کے لئے آتا ہے اور توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو ماضی میں واقع ہو چکا ہے ماضی والے امر پر توبیخ کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کام جو ماضی میں ہوا ہے وہ نہیں ہونا چاہئے تھا۔ اسی کو مصنف نے "ای ماکان ینبغی ان یکون" سے بیان کیا ہے جیسے "اعصیت ربک" اس میں ہمزہ استفہام انکار کے لئے ہے اور یہ انکار توبیخ کے لئے ہے اور اس امر پر توبیخ ہے جو ماضی میں واقع ہو چکا ہے یعنی رب کی وہ نافرمانی جو مخاطب سے زمانہ گذشتہ میں ہو چکی ہے جیسا کہ صیغۂ ماضی سے ظاہر ہے اسی نافرمانی پر توبیخ ہے اور اس نافرمانی پر توبیخ کا مطلب یہ ہے کہ یہ نافرمانی نہیں ہونی چاہئے تھی جو ہوئی۔ اور توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والی ہے، اس صورت میں توبیخ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو کام

مخاطب سے زمانہ آئندہ میں ہونے والا ہے نہیں ہونا چاہئے، اسی کو مصنف نے ''اولا ینبغی ان یکون'' سے بیان کیا ہے جیسے أتعصی ربک (کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کرے گا) اس میں ہمزہ استفہام انکاری۔ اس امر پر توبیخ کے لئے ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والا ہے یعنی رب کی نافرمانی جو مخاطب سے آئندہ زمانہ میں ہونے والی ہے اس پر توبیخ ہے، اور اس نافرمانی پر توبیخ کا مطلب یہ ہے کہ یہ نافرمانی نہیں ہونی چاہئے۔

اولـلتـکذیب. ہمزۂ استفہام انکاری کبھی تو توبیخ کے لئے آتا ہے جیسا کہ بیان ہوا اور کبھی تکذیب کے لئے آتا ہے، تکذیب کبھی ماضی میں ہوتی ہے اور کبھی مستقبل میں۔ ماضی میں تکذیب کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب نے زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع کا دعویٰ کیا ہے اب متکلم استفہام انکاری لاکر اس کی تکذیب کرتا ہے کہ جس چیز کے وقوع کا دعوی کرتے ہو وہ نہیں ہوا ہے اسی کو ''ای لم یکن'' سے بیان کیا ہے جیسے ''افاصفکم ربکم بالبنین'' کیا تمہارے رب نے تم کو لڑکوں کے ساتھ چن لیا ہے، دیکھئے کفار مکہ کا یہ دعوی اور کہنا تھا کہ اللہ نے اپنے لئے لڑکیاں اور ہمارے لئے لڑکوں کو خاص کر دیا ہے۔ اللہ پاک نے استفہام انکاری۔ یعنی ہمزہ انکاری کے ذریعہ اس کی تکذیب کی کہ تمہارا جو یہ دعوی ہے کہ تمہارے لئے تمہارے رب نے لڑکوں کو چن لیا ہے ایسا نہیں ہوا ہے۔ اور مستقبل میں تکذیب کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب زمانہ آئندہ میں کسی چیز کے ہونے کا خیال کرتا ہے، اب متکلم اس کی تکذیب کرتا ہے کہ ایسا نہیں ہوگا۔ اسی کو مصنف نے ''ای لایـکـون'' سے بیان کیا ہے کہ ایسا نہیں ہوگا جیسے ''انلزمکموھا وانتم لھا کارھون'' کیا ہم تمہارے اوپر ہدایت کو لازم کر دیں گے حالانکہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو، دیکھئے یہاں ہمزہ استفہام انکاری کے ذریعہ متکلم نے مخاطب کے اس خیال کی کہ آئندہ اللہ ہمارے اوپر ہدایت کو لازم کر دے گا گو ہم نہ چاہیں۔ تکذیب کر دی کہ ایسا نہیں ہوگا۔

والتھـکـم. پیچھے یہ بات آئی تھی کہ حروف استفہام اپنے استفہامی معنی سے ہٹ کر دوسرے معنی میں بھی کبھی استعمال ہوتے ہیں انہی دوسرے معنی میں سے۔ ایک تھکم ہے یعنی حرف استفہام کبھی تھکم کے لئے استعمال ہوتا ہے تھکم کے معنی مذاق اڑانے ٹھٹھا کرنے کے ہیں جیسے ''اصلوتک تامرک ان نترک مایعبد آباؤنا'' (کیا تیری نماز تمکو یہ حکم کرتی ہے کہ ہم ان معبودوں کی عبادت چھوڑ دیں جنکی ہمارے آباء عبادت کرتے تھے دیکھئے! ''اصـلـوتـک'' میں ہمزہ استفہام اپنے اصلی معنی (استفہامی) میں مستعمل نہیں ہے بلکہ حضرت شعیب علیہ السلام کا تھکم اور مذاق اڑانے کے لئے ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت شعیبؑ بکثرت نماز بڑھتے تھے ان کی قوم جب ان کو نماز پڑھتے دیکھتی تو ان کا مذاق اڑاتی اور کہتی کہ ''اصـلـوتـک الخ'' کیا تیری نماز تم کو حکم دیتی ہے کہ ہم اپنے معبود کی عبادت چھوڑ دیں جنکی ہمارے آباء عبادت کرتے تھے۔

والتـحـقیر. حرف استفہام کبھی حقارت بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے من ھذا (یہ کون ہے) کہنا اس شخص کے بارے میں جس کو متکلم جانتا ہے دیکھئے! متکلم اس شخص کو جانتا ہے پھر بھی اس کے بارے میں کہتا ہے یہ کون ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ من حرف استفہام استفہامی معنی میں نہیں ہے کیونکہ استفہامی معنی میں تو اس وقت ہوتا جب متکلم اس کو نہیں جانتا یہاں حرف استفہام تحقیر یعنی اس شخص کی تذلیل کے لئے ہے جس کے بارے میں من ھذا کہا ہے۔

والتھویل. حرف استفہام کبھی تھویل یعنی خوفزدہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی قرأت ''ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المھین من فرعون'' استفہام کے ساتھ یعنی من کے میم کو فتحہ کے ساتھ اور ''فرعون'' کے رفع کے ساتھ۔ خلاصہ یہ ہے کہ قرأت متواترہ میں تو مِــنْ کے کسرہ کے ساتھ ہے اور فرعون اس کا مجرور ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس کی قرأت میں مَــنْ فتحہ کے ساتھ اور فرعون رفع کے ساتھ ہے، حضرت ابن عباس کی قرأت کے مطابق ''مَــنْ'' حرف استفہام ہوگا اور تھویل یعنی مخاطبین کو خوفزدہ کرنے کے لئے ہوگا وہ اس طرح کہ اللہ پاک نے فرمایا بے شک ہم نے بنی اسرائیل کو رسواکن عذاب سے نجات دی ہے، جو عذاب فرعون کی طرف سے بنی اسرائیل کو پہنچا تھا اللہ پاک نے عذاب کی صفت ''المھین'' (رسواکن) بیان کی ہے اس ''المھین'' میں مزید ہولناکی بیان کرنے کے لئے کہا ''من فرعون'' جانتے ہو فرعون کون ہے وہ بہت ہی بڑا سرکش اور ظالم آدمی ہے جب یہ آدمی اتنا بڑا ظالم اور متمرد ہے تو اس کا عذاب کس طرح خطرناک اور خوفناک ہوگا، تو ''من فرعون'' میں استفہام، خوفزدہ کرنے کے لئے ہوا۔ اور چونکہ اس کلام سے تھویل مقصود ہے اس لئے ''انہ کان عالیا من المسرفین'' (وہ فرعون حد سے تجاوز کرنے والوں میں سے تھا) کہہ کر عذاب میں مزید تھویل پیدا کردی ہے۔ حضرت ابن عباس کی قرأت کے مطابق جو ''مَــنْ'' استفہامیہ ہے اس کو استفہامی معنی پر محمول نہیں کرسکتے ہیں کیونکہ استفہام اس وقت ہوتا ہے جبکہ متکلم اس چیز سے واقف نہ ہو اور یہاں ایسا معاملہ نہیں ہے کیونکہ متکلم خود اللہ تعالیٰ ہے۔ جو ہر چیز سے واقف ہے تو فرعون سے کیسے واقف نہیں ہوگا، لامحالہ ''من فرعون'' میں من استفہامیہ کو اپنے حقیقی معنی پر محمول نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کو تھویل پر محمول کیا جائے گا کیونکہ مقام کے مناسب تھویل ہی ہے اور تھویل کی صورت میں آیت کی کیا تفسیر ہوگی وہ آپ کے سامنے آچکی ہے۔

والاستبعاد. حرف استفہام اپنے حقیقی معنی یعنی معنی استفہامی سے ہٹ کر کبھی استبعاد کے لئے استعمال ہوتا ہے، استبعاد کے معنی ہیں بعید شمار کرنا۔ جیسے ''انی لھم الذکری'' (ان کے لئے کہاں قبول نصیحت ہے) دیکھئے یہاں ''انّٰی'' حرف استفہام استفہامی معنی میں جو حقیقی معنی ہے۔ استعمال نہیں کیا گیا ہے، بلکہ دوسرے معنی یعنی استبعاد کے لئے استعمال کیا گیا ہے، معنی استفہامی میں اس لئے استعمال نہیں ہے کہ استفہام عدم علم کی صورت میں ہوتا ہے اور یہ کلام، اللہ تعالیٰ کا ہے اس لئے یہاں عدم علم کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، جب عدم علم کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے تو استفہام بھی متصور نہیں ہوگا۔ استفہام کے لئے نہ ہونے پر ایک دلیل تو یہ ہوئی کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اللہ سے استفہام متصور نہیں اور دوسری دلیل جس کو مصنف نے بھی بیان کیا ہے یہ ہے کہ ''انیّ لھم الذکری'' کے بعد آیا ہے ''وقد جاء ھم رسول مبین ثم تولوا عنہ'' اور یہ قید ہے ''انی لھم الذکری'' کے لئے۔ اب اگر ''انی لھم الذکری'' کو جو مقید ہے جملہ استفہامیہ مانا جائے تو خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ ''وقد جاء ھم الخ'' جو قید ہے۔ جملہ حالیہ خبریہ ہے اور ''انی لھم الذکری'' جو مقید ہے جملہ استفہامیہ یعنی انشائیہ ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جملہ حالیہ خبریہ انشائیہ کے لئے قید ہو حالانکہ جملہ حالیہ خبریہ انشائیہ کے لئے قید نہیں ہوسکتا بلکہ خبریہ ہی کے لئے قید ہوتا ہے۔ لہٰذا ''انی لھم الذکری'' کو استفہامیہ یعنی انشائیہ نہیں مانیں گے، جب استفہامیہ نہیں ہوگا تو ''انّٰی'' کو مقام

کے مناسب معنی کے لئے مانا جائے گا اور مقام کے مناسب استبعاد ہے اس لئے "الــی" کو استبعاد کے لئے مانا جائے گا وہ اس طرح کہ اللہ پاک نے فرمایا کہ ان کے پاس رسول آ گئے پھر بھی ان لوگوں نے اعراض کیا۔ تو رسول کے آنے کے بعد بھی اعراض کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ نصیحت قبول کرنا ان کے لئے بعید ہے۔ اس صورت میں آیت کا معنی ہو جائے گا کہ ان کے لئے کہاں قبول نصیحت ہے یعنی ان کا نصیحت قبول کرنا بعید ہے۔

ومنها الامرُ وَالْاَظْهرُ اَنَّ صيغتَه من المُقترنةِ باللامِ نحوُ لِيَحْضُرْ زيدٌ وغيرِها نحو اكرم عمروا اورُوَيْدَ بكرا موضوعةٌ لِطَلَبِ الفعلِ استعلاءً لِتبادُرِ الفهمِ عند سِماعِها الى ذالک المعنى وقد تُستعمل لغيره كَالِاِ بَاحَةِ نحو جالِسِ الحسنَ اَوِابْنَ سِيْرِيْنَ و التهديدِ نحو اِعْملوا ماشئتم. والتعجيز نحو فأتوا بسورةٍ من مثله.

ترجمه: اور انہیں (انواع طلب) میں سے امر ہے، اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اس کا صیغہ مقترن باللام جیسے "لیحضر زید" اور اس کے علاوہ (غیر مقترن باللام) جیسے "اکرم عمروا" اور "روید بکرا" بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے موضوع ہے اس (صیغہ امر) کے سننے کے وقت فہم کے اسی معنی کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے اور کبھی استعمال کیا جاتا ہے اس کے علاوہ کے لئے جیسے اباحت مثلاً۔ حسن کے پاس بیٹھو یا ابن سیرین کے پاس اور تہدید کے لئے جیسے جو چاہو کرو اور عاجز کرنے کے لئے جیسے اس کے مثل ایک سورت لاؤ۔

تشریح: انواع طلبی کی ایک قسم امر ہے۔ امر کا صیغہ بہت سے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اس لئے اس کے معنی حقیقی کیا ہے اس میں علماء کرام کا بہت زیادہ اختلاف ہے۔ ان اقوال میں سے کسی ایک قول کی قطعیت اور یقین کا دلائل فائدہ نہیں دیتی ہیں اس لئے مصنف نے کہا "الاظهر" کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ صیغہ امر خواہ مقترن باللام ہو جیسے لیحضر زید خواہ غیر مقترن باللام ہو جیسے "اکرم عمروا" اور "روید بکرا" وضع کیا گیا ہے طلب فعل علی سبیل الاستعلاء کے لئے۔ یعنی اپنے آپ کو بڑا خیال کرتے ہوئے فعل کو طلب کرنا اور چاہنا خواہ طالب حقیقت میں بھی بڑا ہو یا نہ ہو یہ صیغہ امر کا معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی ہے، زیادہ ظاہر یہی بات ہے، رہی یہ بات کہ صیغۂ امر کا حقیقی معنی، طلب فعل علی سبیل الاستعلاء ہے اس پر کیا دلیل ہے اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ صیغہ امر کے سننے کے وقت فوراً ذہن اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ذہن کا کسی معنی کی طرف فوراً منتقل ہونا، اس معنی کے حقیقی معنی ہونے کی قوی علامت ہے۔ لہٰذا صیغۂ امر کے سننے کے وقت ذہن کا اس معنی کی طرف منتقل ہونا اس بات کی قوی علامت اور دلیل ہوگی کہ یہی معنی یعنی طلب فعل علی سبیل الاستعلاء صیغہ امر کا معنی حقیقی ہے۔

وقد تستعمل لغيره. مصنف فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر کا جو حقیقی معنی بیان کیا گیا ہے کبھی صیغۂ امر اس معنی حقیقی سے ہٹ کر دوسرے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کبھی اباحت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اباحت کے معنی ہیں مباح قرار دینا، جائز قرار دینا جیسے "جالس الحسن او ابن سيرين" دیکھئے یہاں "جالس" صیغہ امر اپنے اصلی معنی یعنی طلب فعل علی سبیل الاستعلاء کے لئے استعمال نہیں کیا گیا ہے بلکہ دوسرے معنی یعنی اباحت کے لئے استعمال کیا گیا ہے، اور اس صورت میں

اس کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس نہ بیٹھے، کیونکہ اباحت میں ہر طرح کا اختیار ہوتا ہے۔ اور کبھی صیغہ امر اپنے حقیقی معنی سے ہٹ کر دوسرے معنی۔ تہدید کے لئے استعمال ہوتا ہے تہدید کے معنی تخویف اور ڈرانے کے ہیں۔ جیسے ''اعملوا ماشئتم'' کرو جو چاہو یہاں صیغہ امر حقیقی معنی طلب فعل علی سبیل الاستعلاء کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ تہدید اور مخاطب کو ڈرانے کے لئے مستعمل ہے۔ عرف میں بھی کہا جاتا ہے کہ جو جی میں آئے کرو۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہر طرح کے کام کو خواہ جائز ہو یا ناجائز طلب کیا جارہا ہے بلکہ مخاطب کو ڈرانا مقصود ہوتا ہے کہ جو جی میں آئے کرو۔ بعد میں بتلادیں گے۔

والتعجیز. صیغہ امر کبھی مخاطب کے عجز اور کمزوری کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے ''فاتوا بسورة من مثله'' کہ اس کے مثل کوئی سورت لاؤ ''فاتوا'' صیغہ امر اپنے اصلی معنی یعنی طلب الخ میں مستعمل نہیں ہے کیونکہ اس آیت کا مخاطب کفار مکہ ہے اور کفار مکہ سے سورت لانے کو طلب کرنا محال ہے کیونکہ وہ سورت لانے پر قادر نہیں تھے، بلکہ ''فاتوا بسورةمن مثله'' کفار مکہ کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہوا ہے۔ کفار مکہ کے عجز کا اظہار اس طرح ہوگا کہ جب ان سے کہا گیا اس کے مثل ایک سورت لاؤ تو وہ لانے کی کوشش کرنے لگے لیکن لانے سے عاجز رہے جب اس کے مثل ایک سورت لانے سے عاجز رہے تو ان کا عجز ظاہر ہوگیا۔

والتسخیرِ نحوُ کُونُوا قردةً خَاسِئِینَ. وَالْإِهَانَةِ نحوُ کُونُوا حِجَارَةً والتسویةِ نحوُ فَاصْبِرُوا اولاتَصْبِرُوا وَالتَّمَنِّی نحوع الا ایها اللیلُ الطویلُ اَلَاانْجَلِیْ والدعاءِ نحورب اغفرلی والا لتماس کقولِکَ لمن یساویُکَ رتبةً اِفْعَلْ بدون الاستعلاءِ والتضرُّع.

ترجمه: اور تسخیر کے لئے جیسے تم ذلیل بندر ہو جاؤ اور اہانت کے لئے جیسے تم پتھر ہو جاؤ اور تسویہ کے لئے جیسے صبر کرو یا صبر نہ کرو۔ اور تمنی کے لئے جیسے مصرعہ۔ اے لمبی رات روشن ہو جا اور دعاء کے لئے جیسے اے میرے رب میری مغفرت فرما اور التماس کے لئے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو رتبہ میں تیرے برابر ہو ''افعل'' بغیر استعلاء اور تضرع کے۔

تشریح: صیغہ امر مجازاً کبھی تسخیر کے لئے آتا ہے۔ تسخیر کہتے ہیں شی کا اس چیز کے تابع اور مسخر ہونا جس کا، حکم کیا گیا ہے۔ جیسے ''کونوا قردة خاسئین'' ''تم ذلیل بندر ہو جاؤ، یہاں ''کونوا'' صیغۂ امر اپنے معنی حقیقی یعنی طلب کے لئے استعمال نہیں کیا گیا ہے کیونکہ مامور کی قدرت سے باہر ہے بندر ہونا۔ بلکہ یہ صیغہ امر تسخیر کے لئے ہے یعنی بندر ہونے کا جو حکم دیا گیا ہے اس کے مسخر اور منقاد ہو جاؤ۔ اسی طرح صیغۂ امر مجازاً اہانت کے لئے بھی آتا ہے۔ اہانت سے مراد مخاطب پر ذلت اور قلت اعتناء کو ظاہر کرنا ہے۔ جیسے ''کونوا حجارة'' ''تم پتھر ہو جاؤ، یہاں بھی ''کونوا'' صیغۂ امر حقیقی معنی یعنی طلب کے لئے استعمال نہیں کیا گیا ہے کیونکہ مامور کی قدرت سے باہر ہے پتھر ہونا۔ بلکہ مامور کی ذلت اور اہانت کے لئے صیغۂ امر استعمال کیا گیا ہے۔ تسخیر اور اہانت میں فرق یہ ہے کہ تسخیر کی صورت میں فعل مامور بہ حاصل ہو جاتا ہے اور اہانت کی صورت میں فعل مامور بہ بالکل حاصل نہیں ہوتا

ہے اس لئے کہ اہانت کی صورت میں مقصود حصول فعل نہیں ہوتا ہے بلکہ مامور پر قلت اعتناء ہے، صیغۂ امر مجازاً کبھی تسویہ کے لئے آتا ہے یعنی دو چیزوں میں برابری کو بیان کرنے کے لئے صیغۂ امر آتا ہے، تسویہ کے لئے صیغۂ امر اس وقت آئے گا جب کہ مخاطب دو چیزوں میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح سمجھتا ہو۔ جیسے ''اصبروا او لاتصبروا'' صبر کرو یا صبر نہیں کرو۔ یہاں صیغۂ امر تسویہ کے لئے ہے چنانچہ متکلم کہنا یہ چاہتا ہے کہ اے مخاطب تم جو صبر کو نافع اور راجح سمجھتے ہو ایسا نہیں ہے تم صبر کرو یا صبر نہ کرو دونوں برابر ہیں۔ اباحت اور تسویہ میں فرق یہ ہے کہ اباحت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخاطب یہ خیال کرتا ہو کہ فعل ممنوع ہے تو اباحت کے ذریعہ اس کو اجازت دے دی جاتی ہے کہ یہ فعل تمہارے لئے جائز ہے اور ترک فعل میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور تسویہ کا استعمال اس وقت ہوتا ہے جب کہ مخاطب فعل اور ترک فعل میں سے ایک کو اپنے لئے انفع اور ارجح سمجھتا ہے۔ پس اس خیال کو دور کر دیا جاتا ہے اور بتا دیا جاتا ہے کہ نفع میں دونوں برابر ہیں کوئی راجح نہیں ہے۔

صیغۂ امر کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ''امرء القیس کا شعر

الا ایھا اللیل الطویل الا انجلی ÷ بصبح وما الاصباح منک بامثل

ترجمہ: اے لمبی رات صبح کے ذریعہ روشن ہو جا اور تیرا صبح کے ذریعہ روشن ہونا افضل نہیں ہے۔ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ اے رات جو لمبی ہوگئی ہے روشن ہو جا۔ لیکن تیرا روشن ہونا بھی روشن نہ ہونے سے افضل نہیں ہے کیونکہ میری رات اور دن دونوں برابر ہیں دونوں مصائب میں یکساں ہیں۔ اس شعر میں ''انجلی'' صیغۂ امر اپنے حقیقی معنی یعنی طلب کے لئے استعمال نہیں کیا گیا ہے کیونکہ روشن ہونے کو رات سے طلب کرنا محال ہے کیونکہ روشن ہونا رات کی قدرت سے باہر ہے۔ بلکہ شاعر اس صیغۂ امر کے ذریعہ روشن ہونے کی تمنا کرتا ہے تا کہ رات کے شدت غم سے خلاصی پائے۔ تمنی کہتے ہیں ایسے امر محبوب کو طلب کرنا جس کے حصول کی توقع اور امید نہ ہو جیسے ''لیت الشباب یعود'' اس میں اس جوانی کے لوٹنے کی تمنا اور آرزو ہے جو جوانی امر محبوب ہے اور غیر متوقع ہے۔ صیغۂ امر مجازاً کبھی دعاء کے لئے استعمال ہوتا ہے دعاء کہتے ہیں عاجزی کے طریقہ پر فعل کو طلب کرنا خواہ طلب کرنے والا ادنی ہو یا اعلی یا مساوی۔ جیسے ''رب اغفر لی'' اے میرے رب میری مغفرت فرما، اس میں اغفر صیغۂ امر دعاء کے لئے ہے۔ اپنے حقیقی معنی یعنی طلب فعل علی سبیل الاستعلاء میں مستعمل نہیں ہے۔

صیغۂ امر کبھی مجازاً التماس کے لئے استعمال ہوتا ہے التماس اپنے سے برابر والے سے سوال کرنے کو کہتے ہیں جیسے وہ آدمی جو رتبہ میں تیرے برابر ہے اس سے تو کہے ''اِفعل'' (تو ایسا کر) اپنے کو بڑا (جیسا کہ امر کے حقیقی معنی میں ہوتا ہے) اور عاجز سمجھے بغیر (جیسا کہ دعاء میں ہوتا ہے) دیکھئے یہاں ''اِفعل'' صیغۂ امر اپنے حقیقی معنی یعنی طلب فعل علی سبیل الاستعلاء میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازاً التماس کے لئے مستعمل ہے۔ کیونکہ یہاں طلب فعل علی غیر سبیل الاستعلاء والتضرع ہے جو التماس کا مفہوم ہے۔

خلاصہ یہ کہ امر میں طلب فعل علی سبیل الاستعلاء ہوتا ہے اور دعاء میں طلب فعل علی سبیل التضرع اور التماس میں طلب فعل علی غیر سبیل الاستعلاء والتضرع ہوتا ہے۔

ثـم الامرُ قالَ السَّكَّاكِيُ حقُّه الفورُ لانه الظاهرُ من الطلب لِتبادرِ الفهمِ عندالامرِ بشئٍ بَعْدالامر بخلافه الى تغيير الاول دون الجمعِ وارادةِ التراخي وفيه نَظَرٌ.

ترجمعه: پھرامر علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ اس کا حق علی الفور ہے اس لئے کہ طلب سے یہی ظاہر ہے اور اس لئے کہ کسی چیز کے امر کے وقت اس کے خلاف کے امر کے بعد ذہن منتقل ہوتا ہے اول کے بدلنے کی طرف نہ کہ جمع اور تراخی کے ارادہ کی طرف اور اس میں نظر ہے۔

تشریح: علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ امر کا حق علی الفور ہے یعنی امر ہونے کے بعد امر کے مقتضیٰ پر عمل کرنا فوراً واجب ہوتا ہے ہاں اگر علی التراخی پر قرینہ موجود ہو تو علی التراخی عمل کرنا جائز ہوگا۔ باقی اگر علی التراخی پر کوئی قرینہ نہ ہو بلکہ مطلق ہو تو علی الفور واجب ہوگا، اور عندالاطلاق علی الفور واجب ہونے پر علامہ نے دو دلیلیں دی ہیں اول تو یہ کہ قرائن سے خالی ہونے کے وقت طلب سے ذہن اسی طرف بھاگتا ہے کہ علی الفور واجب ہو۔ جس طرح استفہام میں طلب ہوتی ہے اور علی الفور جواب دینا واجب ہوتا ہے اسی طرح امر میں بھی طلب ہوتی ہے، یہاں بھی اس امر کے مقتضیٰ پر عمل کرنا علی الفور واجب ہوگا۔ دوسری دلیل علی الفور واجب ہونے پر یہ ہے کہ ایک چیز کے امر اور حکم کے بعد جب اس کے خلاف کا امر کیا جائے تو ذہن اس طرف بھاگتا ہے کہ امر اول بدل گیا ہے اس طرف ذہن نہیں بھاگتا کہ آمر نے دونوں امروں کے درمیان جمع کرنے کا ارادہ کیا ہے اور نہ ذہن اس طرف بھاگتا ہے کہ دو امروں میں سے ایک میں تراخی کا ارادہ کیا ہے، چنانچہ مولیٰ نے جب اپنے غلام سے کہا قُم (کھڑے ہو جاؤ) پھر اس سے کھڑا ہونے سے پہلے کہا ''اضطجع حتی المساء'' (شام تک لیٹ جاؤ) تو ذہن اس بات کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ حکم کرنے والے نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے۔

الغرض جب پہلے امر کو بدل دینے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امر کے مقتضیٰ پر عمل علی الفور واجب ہوتا ہے اگر علی الفور واجب نہ ہوتا بلکہ علی التراخی واجب ہوتا تو امر ثانی کی صورت میں امر اول کے بدلنے کی طرف ذہن نہیں جاتا بلکہ ذہن اس طرف جاتا کہ امر اول بدلا نہیں ہے بلکہ علی التراخی اس پر عمل کرنا پڑے گا۔

وفیہ نظر. مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ نے امر کے مقتضیٰ پر علی الفور عمل کے واجب ہونے پر جو دو دلیلیں پیش کیں ہیں یہ دونوں دلیلیں محل نظر ہیں یعنی ہم ان دونوں کو تسلیم نہیں کرتے یعنی علامہ نے جو یہ کہا تھا کہ علی التراخی پر کوئی قرینہ نہ ہو تو ذہن علی الفور واجب ہونے کی طرف بھاگتا ہے، اسی طرح امر اول کے بعد امر ثانی کے وقت، علی التراخی پر قرینہ نہ پائے جانے کی صورت میں ذہن اس طرف بھاگتا ہے کہ امر اول بدل گیا ہے ان دونوں کو ہم قبول اور تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ رہی مذکورہ مثال تو اس میں علی الفور واجب ہونے پر قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ ہے ''حتی المساء''۔

وِمنها النهي وله حرفٌ واحدٌ وهو لاَ الْجازمة في نحوِ قولِك لا تَفعَلْ وهو كالامرِ في الا ستعلاءِ وقد يُستعمل في غيرِ طَلَبِ الكَفِّ او التركِ كالتهديدِ كقولك لِعَبْدٍ لا يَمْتَثِلُ امرَك لا تَمْتَثِلْ امري وهذه الاربعةُ يجوز تقديرُ الشرطِ بعدَ ها كقولك

لیت لی مالا اُنفِقه ای اِنْ اُرْزَقْه واین بیتک اَزُرْکَ ای اِنْ تعرِفْنِیهِ واَکرِمْنِیْ اُکرِمْکَ ای ان تُکْرِمْنِی ولا تَشْتِمْ یَکُنْ خیراً لک ای اِنْ لّا تَشْتِم واَمَّا العرضُ کقولک اَلَا تَنْزِلُ بنا تُصِبْ خیراً ای اِنْ تَنْزِلْ فَمُوَلَّدٌمن الا ستفهامِ ویجوزُ فی غیرِ ھا بقرینۃٍ نحو فاللہُ ھو الوَلِیُّ. ای اِنْ اراد واوَلِیاً بحَقٍّ..

ترجمہ: اورانہیں (انواع طلب) میں سے نہی ہے اوراس کے لئے ایک حرف ہے اوروہ لا جازمہ ہے تیرے قول لاتفعل جیسے میں اور وہ امر کی طرح ہے استعلاء میں اور کبھی غیر طلب کف یا ترک میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے تہدید جیسے تیرا قول اپنے غلام سے جو تیرے حکم کی فرماں برداری نہیں کرتا ہے ''لاتمتثل امری'' (تو میرا حکم نہ مان) اوران چاروں کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز ہے جیسے تیرا قول ''لیت لی مالاانفقہ یعنی ان ارزقہ'' اور''این بیتک ازرک ''یعنی''ان تعرفنیہ ''اور''اکرمنی اکرمک ''یعنی'' ان تکرمنی'' اورلاتشتم یکن خیر الک''یعنی''ان لا تشتم'' اور بہر حال عرض جیسے تیرا قول''الاتنزل بنا تصب خیرا''یعنی''ان تنزل''پس یہ استفہام سے پیدا شدہ ہے اور جائز ہے اس کے علاوہ میں قرینہ سے جیسے''فاللہ ھوالولی''یعنی''ان ارادوا ولیا بحق''۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ انواع طلبی میں سے ایک نہی ہے اور نہی کا ایک حرف ہے اور وہ لا (جازمہ) ہے جیسے تیرا قول ''لاتفعل'' اوراس جیسی مثال۔ مصنف فرماتے ہیں کہ نہی امر کی طرح ہے استعلاء میں، یعنی جس طرح امر میں آمر اپنے آپ کو بڑا خیال کرتے ہوئے مامور سے فعل کو طلب کرتا ہے اسی طرح نہی میں بھی متکلم اپنے آپ کو بڑا خیال کرتے ہوئے فعل سے رکنے کو طلب کرتا ہے۔ نہیں کہتے ہیں اپنے آپ کو بڑا خیال کرتے ہوئے فعل سے رکنے کو طلب کرنا جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں یا نہی کہتے ہیں اپنے کو بڑا خیال کرتے ہوئے ترک فعل کو طلب کرنا جیسا کہ اکثر معتزلہ کہتے ہیں۔ یہ تو نہی کا معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی ہے اور کبھی نہی اس معنی حقیقی سے ہٹ کر دوسرے معنی میں بھی مجازاً استعمال ہوتا ہے یعنی غیر طلب کف عن الفعل میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا مذہب ہے یعنی اشاعرہ کا۔ یا غیر طلب ترک فعل میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ بعض دوسرے لوگوں کا مذہب ہے یعنی اکثر معتزلہ کا۔ الغرض نہی کبھی مجازاً اپنے معنی حقیقی سے ہٹ کر دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ جیسے تہدید یعنی ڈرانے کے لئے۔ جیسے تو اپنے نافرمان غلام سے کہے''لاتمتثل امری'' یہاں نہی اپنے حقیقی معنی یعنی طلب کف عن الفعل میں مستعمل نہیں ہے بلکہ تہدید اور ڈرانے کے لئے ہے وہ اس طرح کہ اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ میرا حکم نہ مان تمہیں بتلائیں گے یعنی میرا حکم نہ مانو گے تو سزا دیں گے۔

وھذہ الاربعۃ. مصنف فرماتے ہیں کہ ان چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر اور نہی کے مصداق کے بعد شرط کو مقدر ماننا اور ان چاروں کے بعد جو پہلے سے فعل مذکور ہیں ان کو جزاء بنا کر مجزوم لانا جائز ہے تمنی کا مصداق لیت ہے۔ امر کا مصداق صیغۂ امر ہے، نہی کا مصداق، لا جازمہ اور استفہام کا مصداق ہل، ہمزہ وغیرہ ہیں، جیسے تیرا قول تمنی میں ''لیت لی مالاانفقہ'' یہاں لیت

کے بعد شرط مقدر مانا جائے اور لیت کے بعد والے فعل کو جزاء بنا کر مجزوم بڑھا جائے تو جائز ہے شرط کو مقدر ماننے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی "لیت لی مالا اِن اُرزقہ انفقہ" (کاش کہ میرے پاس مال ہوتا اگر مجھ کو مال دیا گیا تو میں اس کو خرچ کروں گا) انفقہ جزاء بن کر مجزوم واقع ہے۔ اور استفہام میں تیرا قول "این بیتک ازرک" شرط کی تقدیر کے ساتھ عبارت بنے گی "این بیتک ان تعرفنیہ ازرک" (تیرا گھر کہاں ہے اگر تو مجھ کو اپنا گھر بتادے گا تو میں تیری زیارت کروں گا) اور امر میں تیرا قول "اکرمنی اکرمک" یہاں شرط کی تقدیر کے ساتھ عبارت یہ ہے "اکرمنی ان تکرمنی اکرمک" (تو میرا اکرام کر اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ اور نہی میں تیرا قول "لاتشتم یکن خیرالک" یہاں شرط کی تقدیر کے ساتھ عبارت یہ ہے "لاتشتم ان لا تشتم یکن خیرا لک" (تو گالی مت دے اگر گالی نہیں دے گا تو تیرے لئے بہتر ہوگا) ان تمام میں جزاء مجزوم ہے۔

واما العرض. یہاں سے مصنف نے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف نے جن کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے ان کی تعداد چار شمار کرائی ہے جبکہ ائمہ نحات پانچ شمار کراتے ہیں چار تو وہی ہیں جن کو مصنف نے بیان کیا ہے اور پانچواں عرض ہے، تو مصنف نے ائمہ نحات کی مخالفت کیوں کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رہا عرض (یعنی شی کو طلب کرنا بلا بحث اور تاکید کے جیسے "الا تنزل بنا تصب خیرا" یہاں شرط کی تقدیر کے ساتھ عبارت یہ ہے "الا تنزل بنا ان تنزل بنا تصب خیرا" تو ہمارے پاس کیوں نہیں اترتا اگر تو ہمارے پاس اترتا یعنی مہمان ہوتا تو تو بھلائی کو پہنچتا) تو یہ استفہام سے پیدا شدہ ہے جب عرض استفہام میں داخل ہے تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ رہا یہ کہ عرض استفہام سے کیسے پیدا شدہ ہے۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ "الا تنزل الخ" میں ہمزہ استفہام کا ہے۔ سوال پھر تو یہ استفہام ہی ہوا عرض کیسے ہوا جواب۔ یہ استفہام اپنے استفہامی معنی میں مستعمل نہیں ہے کیونکہ استفہامی معنی میں مستعمل اس وقت مانا جاتا جب کہ متکلم عدم نزول سے واقف نہیں ہوتا اور یہاں ایسا معاملہ نہیں ہے بلکہ متکلم مخاطب کے عدم نزول سے واقف ہے جب عدم نزول سے واقف ہے تو یہ ہمزہ استفہام اپنے حقیقی معنی یعنی معنی استفہامی میں مستعمل نہیں ہوا۔ بلکہ موقع کے مناسب یہ ہمزہ استفہام، انکار کے لئے مستعمل ہے اور یہ ہمزۂ انکاری "لاتنزل" نفی پر داخل ہے اور ہمزۂ انکار کا نفی پر داخل ہونا نفی کی نفی کہلاتا ہے اور نفی کی نفی سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

لہٰذا یہاں بھی اثبات کا فائدہ حاصل ہوگا۔ اور "الاتنزل" کا معنی ہوگا تم کو ہمارے پاس مہمان بننا چاہئے۔ اور یہ عرض کا مفہوم ہے۔ لہٰذا عرض استفہام انکاری سے بنا۔

ویجوز فی غیرھا بقرینة نحو فالله ھوا لولی الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ شرط کو مقدر ماننا ان مذکورہ مواضع کے علاوہ میں بھی جائز ہے لیکن شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ ہونا چاہئے جیسے "ام اتخذوا من دونہ اولیاء فالله ھوالولی" یہاں ام کے بعد شرط مقدر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی "ام اتخذوا من دونہ اولیاء ان ارادوا ولیا بحق فالله ھوالولی" (کیا ان لوگوں نے اللہ کے علاوہ کو دوست بنایا ہے۔ اگر وہ لوگ سچ میں دوست بنانا چاہتے ہیں تو صرف اللہ کو ولی

بنانا ضروری ہے، شرط مذکور کے مقدر ہونے پر قرینہ "فالله الخ" کی فاء ہے سوال ام حرف استفہام ہے تو یہ تقدیر شرط بعد الاستفہام کے قبیل سے ہوا جو ان مذکورہ مواضع میں سے ایک ہے پھر آپ نے مذکورہ مواضع کے علاوہ میں اس کو کیسے شمار کیا۔ جواب یہ استفہام اپنے حقیقی معنی یعنی استفہام میں مستعمل نہیں ہے بلکہ یہ استفہام انکار کے لئے اور توبیخ کے لئے ہے، معنی استفہامی میں اس لئے نہیں ہے کہ اس کلام کا متکلم اللہ تعالیٰ ہے جو تمام چیزوں سے واقف ہے، جب کہ استفہام کی صورت میں متکلم کا مستفہم عنہ سے ناواقف ہونا ضروری ہے۔

الغرض یہ استفہام اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے لہٰذا استفہام میں داخل نہیں ہوا اور جب استفہام میں داخل نہیں ہوا تو اس مثال کو ان مذکورہ مواضع کے علاوہ قرار دینا درست ہو گیا۔

ومنها النداءُ وقد تُستعمل صيغتُه في غيرِ معناه كَالْإِغْراءِ في قولك لمن اَقْبَلَ عليك يَتَظَلَّمُ يا مظلومُ والا ختصاصُ في قولِهم انا اَفْعَلُ كذا ايها الرجلُ اى متخصصاً من بينِ الرجالِ ثم الخبرُ قد يقعُ موقِعَ الانشاءِ اماللتفاؤلِ اولا ظهار الحرصِ في وقوعِه والدعاءُ بصيغةِ الماضى من البليغِ يحتمِلُهما اوللا حترازِ عن صورةِ الامرِ اولِحملِ المخاطبِ على المطلوبِ بان يكونَ ممن لايُحِبُّ ان يكذِّبَ الطالبَ تنبيهٌ الانشاءُ كا لخبرِ في كثيرِ مماذُكِرفى الابواب الخمسةِ فَلْيَعْتَبِرْه الناظرُ.

ترجمہ: اور انہیں (انواع طلب) میں سے نداء ہے اور کبھی اس کا صیغہ اپنے معنی کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بھڑکانا تیرے قول میں اس شخص سے جو تیرے پاس اظہار ظلم کے لئے آیا ہے یا مظلوم اور اختصاص ان (اہل عرب) کے قول "انا افعل كذا ايها الرجل" میں یعنی "مختصصا من بين الرجال" پھر خبر کبھی انشاء کی جگہ واقع ہوتی ہے یا تو تفاول کے لئے یا اس کے وقوع میں حرص کو ظاہر کرنے کے لئے اور بلیغ کا دعاء کرنا صیغہ ماضی کے ساتھ ان دونوں کا احتمال رکھتا ہے یا امر کی صورت سے بچنے کے لئے یا مخاطب کو مطلوب پر آمادہ کرنے کے لئے بایں طور کہ مخاطب ان لوگوں میں سے ہو جو پسند نہیں کرتے کہ طالب کو جھوٹا قرار دے۔ خبردار! انشاء خبر کی طرح ہے بہت سے ان اعتبارات میں جو سابقہ پانچ ابواب میں مذکور ہیں تو چاہئے کہ (نور بصیرت سے) دیکھنے والے ان (کثیر حصہ) کا اعتبار کرے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ انواع طلبی میں سے ایک نداء ہے نداء کہتے ہیں مخاطب کی توجہ کو طلب کرنا ایسے حرف کے ذریعہ جو ادعو کے قائم مقام ہو اور وہ پانچ حروف ہیں، یا، ایا، هیا، ایْ، ہمزہ جیسے "یااللہ" اس میں "یا" کے ذریعہ اللہ کی توجہ کو طلب کیا ہے اور یہ "یا، ادعو" کے قائم مقام ہے، جیسا کہ آپ ہدایۃ النحو وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کبھی نداء کا صیغہ اپنے اصلی معنی یعنی طلب الاقبال سے ہٹ کر مجازاً دوسرے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے "اغراء" یعنی مخاطب کو ابھارنے اور بھڑکانے کے لئے آتا ہے جیسے ایک آدمی آپ کے پاس کسی کی شکایت پیش کرتا ہے تو آپ اس شاکی سے کہتے ہیں یا مظلوم (اے مظلوم) تو یہاں

مقصود مظلوم مخاطب کی توجہ کو نہیں چاہنا ہے کیونکہ اس کی توجہ تو حاصل ہے ہی بلکہ مقصود آپ کا صیغۂ نداء (یا مظلوم) سے مخاطب مظلوم کو مزید شکایت بیان کرنے پر ابھارنا ہے۔

والاختصاص فی قولھم. صیغۂ نداء مجازاً کبھی اختصاص کے لئے استعمال ہوتا ہے، اختصاص لغت میں کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز پر منحصر کرنا اور اصطلاح میں اس حکم کو جو ضمیر پر معلق ہے ایسے اسم ظاہر کے ساتھ خاص کرنا جو منادی، کی صورت میں ہو یا معرف باللام کی صورت میں ہو یا اضافت یا علمیت کی صورت میں ہو، جیسے اہل عرب کا قول "انا افعل کذا ایھا الرجل" میں ایسا کروں گا، اے آدمی اس میں "انا" مبتداء "افعل کذا، خبر ایّ مبنی علی الضم" ہے اور اخص فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے "الرجل" مرفوع ہے اور "ایّ" کی صفت ہے اور "ایھا الرجل" جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے، اسی لئے یعنی حال ہونے کی وجہ سے مصنف نے "ایھا الرجل" کی تفسیر کی ہے "متخصصا من بین الرجال" ترجمہ ہوگا، میں ایسا کروں گا اس حال میں کہ میں اس فعل کے ساتھ خاص ہوں لوگوں کے درمیاں، صیغۂ نداء کبھی اس کے علاوہ کے لئے بھی مجازاً استعمال ہوتا ہے، جو اس سے بڑی کتابوں میں درج ہے۔

ثم الخبر قد یقع موقع الانشاء. کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک مقام پر کلام انشائی استعمال کرنا چاہئے لیکن کلام انشائی استعمال نہ کرکے اس کی جگہ کلام خبری استعمال کرتے ہیں، ایسا تفاول کے لئے کرتے ہیں تفاول کہتے ہیں مخاطب میں سرور پیدا کرنا، اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے ایک چیز کو طلب کرنا چاہتا ہے اس کے لئے صیغۂ امر مناسب ہے لیکن متکلم صیغۂ امر سے صیغۂ ماضی کی طرف عدول کرتا ہے جو صیغۂ ماضی اس چیز کے وقوع اور تحقق پر دلالت کرتا ہے اور ایسا تفاولاً یعنی مخاطب کو خوش کرنے کے لئے کرتا ہے، جیسے "وفقک اللہ للتقوی (اللہ تم کو تقوی کی توفیق دے) دیکھئے! یہاں وفق صیغۂ ماضی کے ساتھ استعمال کیا ہے جب کہ مناسب صیغۂ امر تھا ایسا تفاول کے لئے یعنی حصول تقوی کے تحقق کے سلسلہ میں مخاطب کو خوش کرنے کے لئے کیا ہے، امر باب انشاء سے ہے اور صیغۂ ماضی باب خبر سے، مناسب صیغۂ امر تھا لیکن اس کی جگہ لفظ ماضی استعمال کیا ہے تو یہ ہوا انشاء کی جگہ خبر کو استعمال کرنا۔

اولا ظھار الحرص فی وقوعه. انشاء کی جگہ خبر کا استعمال کبھی اس لئے کیا جاتا ہے کہ متکلم کو کسی چیز کے وقوع کے سلسلہ میں حرص ہے اس حرص کو ظاہر کرنے کے لئے انشاء کی جگہ خبر کو استعمال کرتا ہے، جیسے متکلم کو مخاطب سے ملاقات کے حصول ووقوع کی لالچ اور حرص ہے اس کو ظاہر کرنے کے لئے کلام انشاء کی جگہ کلام خبری یعنی صیغۂ ماضی کے ساتھ لاکر کہتا ہے "رزقنی اللہ لقاء ک" اللہ مجھے تیری ملاقات نصیب کرے۔

والدعاء بصیغة الماضی من البلیغ. مصنف فرماتے ہیں کہ اگر بلیغ آدمی صیغۂ ماضی کے ساتھ دعاء کرے مثلاً "رحمہ اللہ" کہے تو بلیغ کا صیغۂ ماضی کے ساتھ دعاء کرنا ان دونوں کا یعنی تفاول اور اظہار حرص کا احتمال رکھے گا، ان دونوں کا احتمال رکھنے میں کوئی منافات نہیں ہے۔ بہر حال غیر بلیغ تو وہ اگر صیغۂ ماضی کے ساتھ دعاء کرتا ہے تو تفاول اور اظہار حرص کا احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ وہ ان اعتبارات سے غافل ہیں چہ جائے کہ ان کا اعتبار کرے۔

اولـلاحتـراز عـن صـورة الامر. انشاء کی جگہ خبر کو کبھی صورت امر سے احتراز کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے غلام اپنے ناراض آقا سے کہے "یـنـظـر الـمـولـی الیّ ساعة " خدا کرے کہ میرے آقا میری طرف تھوڑی دیر دیکھے۔ دیکھئے یہاں "انـظـر " صیغۂ امر انشاء کی جگہ "یـنـظـر " خبر استعمال کیا ہے صورت امر سے بچنے کے لئے، صورت امر سے بچنا اس لئے چاہتا ہے کہ امر میں استعلاء ہوتا ہے جو غلام کے لئے یا کسی چھوٹے کے لئے بڑے کے حق میں غیر مناسب ہے۔

اولـحـمـل المخاطب الخ. انشاء کی جگہ خبر کو کبھی اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ مخاطب کو مطلوب پر ابھارنا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ایسا مخاطب ہے جو متکلم کا دوست ہے یہ مخاطب طالب کو یعنی متکلم کو جھوٹا قرار دینا پسند نہیں کرتا ہے، ایسے مخاطب سے متکلم کلام انشائی نہ استعمال کر کے کلام خبری استعمال کرتا ہے تا کہ مخاطب کو مطلوب کے حصول پر آمادہ کرے، یہ مخاطب، مطلوب کے حصول پر آمادہ اس طرح ہوگا کہ جب کلام خبری استعمال کرے گا تو یہ کلام صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے گا کیونکہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے جب صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے گا اب اگر مخاطب متکلم کے مطلوب کو نہیں حاصل کرے گا تو متکلم کا کلام خبری کاذب ہو جائے گا اور متکلم بھی جھوٹا قرار پائے گا اور یہ مخاطب چونکہ متکلم کے جھوٹے ہونے کو پسند کرتا نہیں ہے۔ لامحالہ یہ مخاطب، متکلم کو جھوٹا ہونے سے بچانے کے لئے اس کے مطلوب کو حاصل اور پورا کرے گا تو دیکھئے متکلم کا انشاء کی جگہ خبر استعمال کرنے سے مقصود، مخاطب کو اپنے مطلوب پر آمادہ کرنا ہوا، اگر انشاء ہی استعمال کرتا تو چونکہ انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس لئے مخاطب اگر متکلم کے مطلوب کو حاصل نہ کرتا تو متکلم کی تکذیب ہوتی نہیں ہے، اس لئے اس مطلوب کو نہ پورا کرنے میں بھی مخاطب دریغ نہیں کرے گا، اس طرح پھر متکلم کا مطلوب حاصل نہیں ہو سکے گا۔

الغرض متکلم اپنے مقصود اور مطلوب کے حاصل کرنے پر مخاطب کو آمادہ کرنے کے لئے بجائے انشاء کے خبر استعمال کرتا ہے، لیکن اس مخاطب کے سامنے جو متکلم کی تکذیب کو پسند نہیں کرتا، جیسے تو اپنے اس ساتھی سے جو تیری تکذیب کو پسند نہیں کرتا کہے "تـاتـیـنـی غدا " یہاں "ائتـنـی غدا " کلام انشائی لانا چاہئے تھا لیکن اس کی جگہ "تـاتـیـنـی غدا " کلام خبری لایا ہے تا کہ مخاطب متکلم کے مطلوب یعنی متکلم کے پاس مخاطب کے جانے کو پورا کرے کیونکہ اگر متکلم کے پاس یعنی تیرے پاس نہیں جائے گا تو تو جھوٹا ہو جائے گا اور مخاطب تیرے جھوٹا ہونے کو پسند کرتا نہیں ہے لہٰذا وہ تم کو جھوٹا ہونے سے بچانے کے لئے ضرور جائے گا لیکن "ائتـنـی غدا" انشاء کی صورت میں یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔

تـنـبـیـہ. مصنف فرماتے ہیں کہ بہت سی وہ چیزیں جو پچھلے پانچوں ابواب، احوال اسناد، احوال مسند، احوال مسندالیہ، متعلقات فعل اور قصر میں مذکور ہیں ان میں انشاء خبر کی طرح ہے یعنی یہ ابواب خمسہ جو خبر کے ابواب ہیں ان ابواب کے تحت بہت سی ایسی باتیں ہیں جو انشاء میں بھی جاری ہو سکتی ہیں مثلاً جس طرح کلام خبری، مؤکد اور غیر مؤکد ہوتا ہے اسی طرح کلام انشائی بھی مؤکد اور غیر مؤکد ہوتا ہے کلام انشائی مؤکد جیسے "اضـرب اضـرب " غیر مؤکد جیسے "اضـرب " اور جس طرح کلام خبری میں مسندالیہ کبھی مذکور اور کبھی محذوف ہوتا ہے اسی طرح کلام انشائی میں بھی مسندالیہ کبھی مذکور اور کبھی محذوف ہوتا ہے

کلام انشائی میں مسند الیہ مذکور کی مثال ''زید ھل قائم ''اور محذوف کی مثال جیسے زید کا تذکرہ ہو رہا تھا کہ آپ نے کہا ''ھل قائم '' دیکھئے زید مسند الیہ محذوف ہے اور پہلے میں مذکور ہے۔ جب ذکر کئے گئے ابواب خمسہ کی بہت سی باتوں میں انشاء خبر کی طرح ہے تو پھر نور بصیرت سے دیکھنے والے کو ان باتوں کا انشاء میں بھی اعتبار کرنا چاہئے، جیسا کہ ہم نے دو چند کی مثالیں آپ کے سامنے تحریر کر دی ہے۔

الفصلُ والوصلُ

الوصلُ عطفُ بعضِ الجُمَلِ علی بعض والفصلُ ترکُه فاذااَتَتْ جملةٌ بعدَ جملةٍ فَالْاُوْلیٰ اِمَّا ان یکونَ لها مَحَلٌ من الاعرابِ اَوْلاَ وعلی الاولِ ان قُصِدَ تشریکُ الثانیةِ لها فی حکمِه عُطِفَتْ علیها کالمفرد فشرطُ کونِه مقبولًا بالواوِ ونحوِه ان یکونَ بینهما جِهَةٌ جامعةٌ نحو زیدٌ یَکْتَبَ ویَشْعُرُ اویُعْطِیْ ویَمْنَعُ ولهذا عِیْبَ علی ابی تَمَّامٍ فی قولِه شِعْرٌ لا والذی هو عالمٌ اَنَّ النَّویٰ÷ صَبرٌ واَنَّ اباالحُسَیْن کریمٌ

ترجمہ: وصل۔ بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا ہے اور فصل اس کا چھوڑنا ہے پس جب ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ آئے تو پہلا یا تو اس کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں اور پہلی صورت میں اگر دوسرے کو پہلے کے ساتھ شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو، اس کے حکم میں تو (دوسرے کا) اس (پہلے) پر عطف کیا جائے گا مفرد کی طرح پس اس کے واؤ وغیرہ کے ساتھ مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ ہو جیسے ''زید یکتب ویشعر یا یعطی ویمنع ''اور اسی وجہ سے ابوتمام پر عیب لگایا گیا ہے اس کے قول میں شعر۔ نہیں۔ قسم ہے اس ذات کی جو اس بات کو جاننے والی ہے کہ جدائی کڑوی ہے اور ابوالحسین کریم ہے۔

تشریح: ابواب ثمانیه کا آٹھواں باب، فصل وصل کا باب ہے، وصل کہتے ہیں بعض جملوں کا دوسرے بعض جملوں پر عطف کرنا اور فصل کہتے ہیں بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنا، یہ تو وصل اور فصل کی تعریف ہے مصنف فرماتے ہیں کہ جب ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ آئے تو دیکھا جائے گا کہ پہلے والے جملہ کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں یعنی پہلے والا جملہ اعراب والے کی جگہ میں ہے یا نہیں۔ اعراب والے سے مراد مفرد ہے یعنی یہ دیکھیں گے کہ پہلا جملہ مفرد کی جگہ اس طور پر واقع ہے کہ اگر مفرد ذکر کیا جاتا تو وہ معرب ہوتا یا مفرد کی جگہ واقع نہیں ہے پہلے والے جملہ کے لئے محل اعراب ہونے کی مثال یہ ہے۔ ''زید یعطی ویمنع ''اس میں پہلا والا جملہ یعطی ہے (یعطی فعل ضمیر اس میں اس کا فاعل۔ فعل اپنے فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ ہوا) اس جملہ یعطی کی جگہ اگر مفرد معطی ہوتا تو اس پر اعراب یعنی زید مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے رفع آجاتا۔

لہٰذا یعطی جو پہلا جملہ ہے اس کے لئے محل اعراب ہوا۔ اور پہلے والے جملہ کے لئے محل اعراب نہ ہونے کی مثال

''قالو احسبنا اللّٰه و نعم الو كيل '' ہے اس میں ''قالوا'' قول ہے اور ''حسبنا اللّٰه و نعم الو كيل '' اس کا مقولہ ہے۔''حسبنا اللّٰه '' پہلا جملہ اور مقولہ کا ایک جز ہے، اعراب مقولہ پر آتا ہے مقولہ کے جز پر اعراب نہیں آتا ہے لہٰذا ''حسبنا اللّٰه '' کے لئے محل اعراب نہیں ہوا۔ الغرض جب ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ آجائے اور پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہو تو اگر دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ شریک کرنے کا ارادہ ہے اس حکم اعراب میں جو پہلے جملہ کے لئے ہے، مثلا پہلے والے جملہ کا کسی مبتداء کی خبر ہونا، یا حال ہونا یا صفت ہونا وغیرہ۔تو اس شرکت کے ارادہ کی صورت میں دوسرے والے جملہ کا پہلے والے جملہ پر عطف کیا جائے گا۔ جیسے ''زيد يعطي ويمنع '' اس میں زید مبتداء ہے۔ یعطی اس کی خبر ہے یعطی کے لئے محل اعراب ہے، یمنع دوسرے والے جملہ کو یعطی پہلے والے جملہ کے شریک بنانے کا ارادہ کیا گیا ہے يعطي کے حکم اعراب میں یعنی جس طرح یعطی خبر ہے اسی طرح یمنع کو خبر بنانے کا ارادہ کیا گیا ہے، اسی لئے دوسرے والے جملہ یمنع کا پہلے والے جملہ یعطی پر عطف کیا گیا ہے۔

كالمفرد. مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ایک مفرد کو جب دوسرے مفرد کے شریک کرنے کا ارادہ ہو پہلے والے مفرد کے حکم اعراب میں یعنی پہلا والا فاعل ہے اور دوسرے والے مفرد کو بھی فاعل بنانا چاہتے ہیں یا پہلا والا مفرد مفعول ہے اور دوسرے والے مفرد کو اس پہلے والے کے شریک کر کے مفعول بنانے کا ارادہ ہے یا اس کے علاوہ تو دوسرے والے مفرد کا پہلے والے مفرد پر عطف کرنا لازم اور واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح جب پہلے والے جملہ کے شریک دوسرے جملہ کو کرنے کا ارادہ ہو اس حکم اعراب میں جو پہلے والے جملہ کے لئے ہے یعنی پہلا والا جملہ خبر ہے تو دوسرے کو بھی خبر بنانا چاہتے ہیں یا پہلا والا جملہ صفت ہے تو دوسرے کو بھی صفت بنانا چاہتے تو دوسرے والے جملہ کا پہلے والے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا۔

فشرط كونه مقبولا بالواو. مصنف فرماتے ہیں کہ دوسرے جملہ کا پہلے والے جملہ پر واؤ وغیرہ کے ذریعہ عطف کے مقبول اور مستحسن ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامعہ پائی جاتی ہو یعنی ایک ایسا وصف ہو جو ان دونوں میں پایا جاتا ہو جیسے ''زيد، يكتب ويشعر '' دیکھئے! یہاں ''يكتب '' اور ''يشعر '' دونوں جملوں کے درمیان جہت جامعہ پائی جارہی ہے اور وہ تالیف کلام ہے یعنی کتابت میں بھی تالیف کلام پائی جاتی ہے اور شعر میں بھی تالیف کلام پائی جاتی ہے، جب ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ پائی جارہی ہے تو ان دونوں میں سے دوسرے جملہ کو پہلے جملہ پر واؤ کے ذریعہ عطف کرنا مقبول ہوا، دوسری مثال ''زيد يعطي ويمنع '' ہے اس میں واؤ کے ذریعہ عطف مقبول اور مستحسن ہے کیونکہ مقبول ہونے کی شرط دونوں میں جہت جامعہ کا پایا جانا ہے اور وہ جہت جامعہ ان دونوں کے درمیان پائی جارہی ہے، ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ تضاد ہے، یعنی ''یمنع '' ضد ہے ''یعطی '' کی اور ''یعطی '' ضد ہے ''یمنع '' کی۔

ولهذا عيب على ابي تمام. واؤ کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کی شرط ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ہے اور یہ شرط ابوتمام شاعر کے شعر میں نہیں پائی جارہی ہے اس لئے ابوتمام پر عیب لگایا گیا ہے اور اس کے شعر میں واؤ کے ذریعہ جو عطف کیا گیا ہے اس عطف بالواؤ کو غیر مستحسن قرار دیا گیا ہے وہ شعر یہ ہے۔

لا والذی ھو عالم ان النوی÷صبر وان اباالحسین کریم

اس میں واؤ کے ذریعہ ''ان ابا الحسین کریم '' کا عطف کیا گیا ہے ''ان النوی صبر '' پر شعر کا ترجمہ۔ نہیں قسم ہے اس ذات کی جو یہ جانتی ہے کہ جدائی کڑوی ہے اور ابوالحسین کریم ہے۔

والافُصِّلَتْ عنھا نحوُ وِاذَا خَلَوْا الی شَیٰطِیْنِھِمْ قالوا اِنَّا معکم انما نحن مُستھزؤن اللّٰہُ یَسْتھزِئُ بھم لم یَعْطِفُ اللّٰہُ یَسْتھزِئُ علی انا معکم لانہ لیس من مقولِھم وعلی الثانی اِنْ قُصِدَرَ بْطُھا بھا علی معنیٰ عاطفٍ سِوَی الْواوِ عُطِفَتْ بہ نحوُ دَخَلَ زیدٌ فَخَرَجَ عمرٌو اوثم خرج اذا قُصِدَ التعقیبُ او المُھْلَۃَ.

ترجمہ: ورنہ اس (اولی) سے فصل کیا جائے گا جیسے ''واذا خلوا الخ '' جب وہ لوگ اپنے سرداروں کے پاس تنہا ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ بے شک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو (ان کا) مذاق اڑاتے ہیں، اللہ ان کا مذاق اڑاتا ہے ''اللّٰہ یستھزی '' کا ''انا معکم '' پر عطف نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ ان کا مقولہ نہیں ہے اور دوسری صورت میں اگر اس (ثانیہ) کو اس (اولیٰ) کے ساتھ واؤ کے علاوہ حرف عطف کے معنی پر جوڑنے کا ارادہ کیا گیا ہے تو اس (عاطف) کے ساتھ عطف کیا جائے گا جیسے ''دخل زید فخرج عمرو یا ثم خرج '' جب کہ تعقیب یا تاخیر کا ارادہ کیا جائے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ورنہ یعنی اگر دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ شریک کرنے کا پہلے جملہ کے حکم اعراب میں ارادہ نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں دوسرے جملہ کا پہلے جملہ سے فصل یعنی ترک عطف کیا جائے گا، کیونکہ اگر عطف کیا گیا تو لازم آئے گا کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے ساتھ شریک ہے حالانکہ شریک کرنے کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ جیسے ''واذا خلوا الی شیطینھم قالوا انا معکم انما نحن مستھزؤن اللّٰہ یستھزئ بھم '' اس آیت میں ''اللّٰہ یستھزئ بھم '' کا ''انا معکم '' پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر عطف کیا جاتا تو اس عطف سے یہ لازم آتا کہ ''اللّٰہ یستھزئ بھم. قالوا '' (جو قول منافقین ہے) کا مقولہ ہے اور ''قالوا '' کا مفعول ہونے میں ''انا معکم '' کے ساتھ شریک ہے، حالانکہ یہ اللہ سبحانہ کا مقولہ ہے اور قالو کے مفعول ہونے میں انا معکم کے ساتھ شریک نہیں ہے، بلکہ ''اللّٰہ یستھزئ '' جملہ مستانفہ ہے۔

الغرض عطف کی صورت میں شرکت لازم ہوتی اور شرکت کا ارادہ ہے نہیں اس لئے عطف کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

وعلی الثانی. پیچھے یہ بات آئی ہے کہ جب ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ آجائے تو دیکھا جائے گا کہ پہلے والے جملہ کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں اگر محل اعراب ہے تو کہا گیا تھا کہ پہلے جملہ کے حکم اعراب میں پہلے جملہ کے ساتھ دوسرے جملہ کو شریک کرنے کا ارادہ ہوگا یا نہیں اگر ارادہ ہے تو عطف اور اگر ارادہ نہیں ہے تو ترک عطف لازم ہوگا یہاں سے یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر پہلے والے جملہ کی دوسری صورت ہے یعنی اس کے لئے محل اعراب نہیں ہے تو اس وقت دیکھا جائے گا کہ واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف یعنی حرف عطف مثلاً فاء اور ثم وغیرہ کے معنی پر دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ جوڑنے کا ارادہ اگر ہے تو اس

حرف عطف کے ساتھ دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کیا جائے گا اور اس عطف کے صحیح ہونے کے لئے کوئی شرط نہیں ہوگی جیسے کوئی شخص یہ بیان کرنے کا ارادہ کرے کہ زید داخل ہوا اور فورا بعد عمرو نکلا تو یہ تعقیب مع الوصل ہے اس کے لئے فاء موضوع ہے تو وہ یوں کہے گا ''دخل زید فخرج عمرو'' زید داخل ہوا اور اس کے فورا بعد عمرو نکلا اور اگر یہ ارادہ کرے کہ زید داخل ہوا اور کافی دیر بعد عمرو نکلا تو یہ تعقیب مع المہلۃ کہلاتا ہے اور اس کے لئے ثم موضوع ہے لہٰذا وہ یوں کہے گا ''دخل زید ثم خرج عمرو'' زید داخل ہوا اس کے کافی دیر بعد عمرو نکلا۔

وِالَّا فَاِنْ کَانَ للاُوْلٰی حکمٌ لم یُقْصَدْ اعطاءُ ہ للثانیۃِ فالفصلُ نحوُ واذاخلوا الخ لم یَعْطِفُ اللهُ یَسْتهزیُٔ بھم علی قالوا لئلا یشارکَہ فی الاختصاصِ بالظرفِ لِمَامُرَّ وِالَّافان کان بینھما کمالُ الانقطاعِ بِلاایھامٍ اوکمالُ الاتصالِ اوشبہُ احدِھما فکذالک وِالَّافالوصلُ اَمَّا کمالُ الانقطاعِ فَلاختلا فِھما خبراً وانشاءً لفظاً ومعنیً نحوُ ع قال رائدُھم اَرْسُوْانُزاولُھا اومعنیً فَقَطْ نحو ماتَ فلانٌ رحمہ اللهُ اولانہ لاجا معَ بینھما۔

ترجمہ: ورنہ۔ پس اگر جملہ اولی کے لئے کوئی ایسا حکم ہو جسے دوسرے کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا تو فصل واجب ہے جیسے ''اذا خلو الخ. الله یستھزیٔ بھم'' کا ''قالوا'' پر عطف نہیں کیا گیا تا کہ وہ اس کا اختصاص بالظرف میں شریک نہ ہو جائے، اس وجہ سے جو گذر گئی، ورنہ، پس اگر ان دونوں کے درمیان ''کمال انقطاع بلا ایہام'' ہو یا کمال تصال یا ان دونوں میں سے ایک کے مشابہ ہو تو اسی طرح (فصل متعین) ہوگا ورنہ تو وصل (متعین) ہوگا بہر حال کمال انقطاع تو دونوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے خبر اور انشاء میں لفظ اور معنی کے اعتبار سے جیسے مصرعہ ان کے سردار نے کہا ٹھہرو تا کہ ہم لڑائی لڑیں یا صرف معنی کے اعتبار سے جیسے فلاں مر گیا اللہ اس پر رحم کرے یا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی جامع نہیں ہے۔

تشریح: پیچھے یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر واؤ کے علاوہ کسی عاطف (حرف عطف) کے معنی پر دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ مربوط کرنے کا ارادہ ہو تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کیا جائے گا اسی عاطف کے بارے میں یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ورنہ یعنی اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ مربوط کرنے کا ارادہ نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر جملہ اولی کے لئے کوئی ایسا حکم ہے جس کو دوسرے جملہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو، تو ایسی صورت میں فصل یعنی ترک عطف ضروری ہوگا، کیونکہ اگر عطف کیا گیا تو دوسرا جملہ لازمی طور پر اس حکم میں پہلے جملہ کے ساتھ شریک ہو جائے گا، حالانکہ یہ شرکت مقصود نہیں ہے، یعنی اس شرکت کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے لہٰذا ترک عطف لازم ہوگا، یہ جو کہا گیا تھا کہ جملۂ اولی کے لئے ایسا حکم ہے جسے دوسرے جملہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو، تو اس حکم سے مراد حکم اعراب نہیں ہے بلکہ اس حکم سے مراد مفہوم جملہ سے زائد قید ہے، جیسے مفہوم جملہ کا ظرف کے ساتھ خاص ہونا، جیسے ''واذا خلوا الخ'' اس آیت میں ''اللّٰہ یستھزیٔ بھم'' کا ''قالوا'' پر عطف نہیں کیا گیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت میں ''واذا خلوا الی شیطینھم'' ظرف مقدم ہے اور

قالوا کا معمول ہے اور ظرف کی تقدیم اس کے عامل پر عامل کے لئے ظرف کے ساتھ اختصاص کا فائدہ دیتی ہے، لہٰذا "قالوا انا معکم "، مختص ہوا۔ اذا خلوا الی شیطینھم کی قید کے ساتھ اور یہی قید، قالوا انامعکم جملہ اولی کے لئے حکم ہے جو مفہوم جملہ سے زائد ہے، اس جملہ اولی کا یہ حکم (اور قید) اللّٰہ یستھزئ بھم دوسرے جملہ کو دینے کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اللہ یستھزئ بھم جملہ ثانیہ کا جملہ اولی قالوا انامعکم پر عطف نہیں کیا اگر عطف کیا جاتا تو یہ جملہ ثانیہ بھی جملہ اولی کے حکم یعنی اختصاص بالظرف یعنی اذا خلوا الی شیطینھم میں شریک ہوجاتا اور عبارت کا مفہوم یہ ہوتا کہ جس طرح قالوا انا معکم (منافقین کا قول کہ ہم تمہارے ساتھی ہیں) اذاخلواالی شیطینھم کی قید کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اللّٰہ یستھزئ بھم (اللہ تعالیٰ کا ان لوگوں کا مذاق اڑانا) بھی اذا خلوا الی شیطینھم کی قید کے ساتھ مقید ہے حالانکہ ایسا معاملہ نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کا ان لوگوں کا مذاق اڑانا، ان منافقین کے اپنے سرداروں سے خلوت کے وقت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ تو ان لوگوں کا مذاق ان کی خلوت کے وقت بھی اور دوسرے وقتوں میں بھی اڑاتا ہے۔

لمامر. اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی، یعنی مفعول اور اس کے علاوہ ظرف وغیرہ کی تقدیم اس کے عامل پر اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ اور یہاں بھی واذا خلوا الخ ظرف اپنے عامل قالوا پر مقدم ہے لہٰذا یہاں بھی قالوا عامل اپنے ظرف کے ساتھ مختص ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کردیا ہے۔

والا فان کان بینھما الخ. پیچھے یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد ہو جس کو دوسرے کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو اس صورت میں فصل اور ترک عطف ضروری ہوگا اور یہاں سے یہ کہا گیا ہے کہ ورنہ یعنی اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم نہ ہو جس کو دوسرے جملہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہے یا کمال اتصال ہے یا ان دونوں کمالوں میں سے ایک کے مشابہ ہے یعنی شبہ کمال انقطاع ہے یا شبہ کمال اتصال ہے تو ان چاروں صورتوں میں فصل یعنی ترک عطف متعین ہے۔

کمال انقطاع بلا ایہام، کا مطلب یہ ہے کہ جب دونوں جملوں کے درمیان فصل اور ترک عطف کیا جائے تو خلاف مقصود کا وہم نہ ہو بلکہ مراد ظاہر و باہر ہو، ان چاروں صورتوں کی تحقیق و تشریح کچھ دیر بعد آتی ہے انتظار کیجئے۔

والا فالوصل. ورنہ وصل متعین ہے، یعنی اگر ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام نہ ہو اور نہ کمال اتصال ہو اور نہ شبہ کمال انقطاع ہو اور نہ شبہ کمال اتصال ہو تو ان صورتوں میں وصل اور عطف متعین ہے۔

اما کمال الانقطاع. دو جملوں کے درمیان، انقطاع اور اتصال کی جو صورتیں ہیں ان کو اب بیان کیا جارہا ہے ان صورتوں میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہو، دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع متحقق ہونے کی تین صورتیں ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ دونوں خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنیً مختلف ہوں بایں طور کہ ان دونوں جملوں میں سے ایک جملہ خبر ہو لفظاً بھی اور معنیً بھی اور دوسرا جملہ انشاء ہو لفظاً بھی اور معنیً بھی جیسے "وقال رائدھم ارسوا نزاولھا ÷ فحتف کل امرئ یجری بمقدار "ترجمہ: ان کے سردار نے کہا ٹھہرو تا کہ ہم لڑائی لڑیں گھبراؤ مت اس لئے کہ ہر آدمی کی موت اللہ

کے فیصلے سے ہوتی ہے۔

دیکھئے! اس شعر میں جملہ ثانیہ نـزاولهـا کا جملہ اولیٰ ارسوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ کمال انقطاع ان دونوں جملوں میں پایا جارہا ہے اور کمال انقطاع کی صورت میں کہا گیا تھا کہ فصل اور ترک عطف متعین ہے اس لئے ان دونوں جملوں میں فصل اور ترک عطف کر دیا گیا ہے، ان دونوں میں کمال انقطاع اس طرح ہے کہ ارسوا لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے امر ہونے کی وجہ سے انشاء ہے اور نـزاولهـا، لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے خبر ہے، اور کمال انقطاع کی تعریف یہی بیان کی گئی ہے کہ انشاء اور خبر میں لفظاً اور معنیً دونوں جملہ مختلف ہوں۔ لہٰذا ان دونوں جملوں میں کمال انقطاع پایا گیا۔

او معـنـی فـقـط. یہاں سے دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع متحقق ہونے کی دوسری صورت بیان کی جارہی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبر اور انشاء میں صرف معنیً دونوں جملہ مختلف ہوں بایں طور کہ دو جملوں میں سے ایک خبر ہو معنیً اور دوسرا انشاء ہو معنیً ہی۔ اگر چہ دونوں خبر ہوں لفظاً یا دونوں لفظاً انشاء ہوں اس کی مثال "مات فلان رحمه الله" (فلاں مر گیا اللہ اس پر رحم کرے) اس مثال میں رحمه الله معنی انشاء ہے اور مات معنیً خبر ہے لہٰذا کمال انقطاع کے متحقق ہونے کی دوسری صورت پائی گئی اور کمال انقطاع کی صورت میں چونکہ فصل اور ترک عطف ہوتا ہے اس لئے رحمه الله کا مات پر عطف نہیں کیا گیا ہے۔

او لانـه لا جـامـع بينهما. دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع متحقق ہونے کی تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں جملوں کے درمیان کوئی جامع یعنی مناسبت نہ ہو، جیسے "زيد طويل عمرو نائم" اس میں عمرو نائم کا زيد طويل پر عطف درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں جملوں میں کوئی مناسبت اور جامع نہیں ہے۔ اور جب ان دونوں میں کوئی جامع نہیں ہے تو کمال انقطاع کی تیسری صورت پائی گئی اور کمال انقطاع کی صورت میں ترک عطف اور فصل ہوتا ہے اس لئے ان دونوں جملوں میں بھی ترک عطف اور فصل کیا ہے عطف درست نہیں ہے۔

وَاَمَّا كـمالُ الاتصالِ فلكونِ الثانيةِ مُؤَكِّدةً لِلْاُ وْلیٰ لِدفعِ تَوَ هُّمِ تَجَوُّزٍ اوغَلَطٍ نحوُ لارَيْبَ فيـه فـانـه لـمـا بُـوْلِغَ فی وصفِه بِبُلُوْغِه الدرجةَ القُصْوٰی فی الكمالِ بجَعْلِ الـمبتـداءِ ذالک وتـعـريفِ الـخبرِ باللامِ جازَان يتوهمَ السامعُ قبل التَّاَمُّلِ انّه مما يُـرىٰ بـه جُـزَاً فاً فاتبعه نفياً لذا لک فوِزانُه وزانُ نفسِه فی جاء نی زيدٌ نفسُه ونحو هُدىً للمتقينَ فان معناه انَّه فی الهدايةِ بالغُ درجةٍ لايُدْرَکُ كُنْهُها حتی كَاَنَّه هدايةٌ مَـحْـضَـةٌ وهـذا مـعـنٰـی ذالک الـكتابِ لان معناه كمامَرَّ الكتابُ الكاملُ و المرادُ بـكـمـالِـه كـمـالُـه فـی الهدايةِ لِاَنَّ الكُتُبَ السما ويةَ بِحَسْبِهامتفاوتةٌ فی دَرَجاتِ الكمال فوزانُه وزانُ زيدالثانی فی جاء نی زيدٌزيدٌ.

ترجمہ: اور بہر حال کمال اتصال تو دوسرے کے پہلے کے لئے مؤکد ہونے کی وجہ سے ہے مجاز یا غلط کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے لا ریب فیہ اس لئے کہ جب اس کے وصف میں مبالغہ کیا گیا اس کے پہنچنے کے ساتھ

کمال میں انتہاء درجہ کو ذالک کو مبتداء بنانے کے ساتھ اور خبر کو معرف باللام لانے کے ساتھ تو ممکن تھا کہ سامع غور کرنے سے پہلے وہم کرے کہ وہ (قول) گپ ہے پس وہ اس کے بعد لایا گیا اس (وہم) کو دور کرنے کے لئے، تو اس کا (لاریب فیه کا ذالک الکتاب کے ساتھ) مرتبہ نفسہ کا مرتبہ ہے (زید کے ساتھ) جاء نی زید نفسه میں۔ اور جیسے "هدیً للمتقین"۔ اس لئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ (کتاب) ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی غایت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا یہاں تک کہ گویا کہ وہ سراپا ہدایت ہے اور ذالک الکتاب کا یہی معنی ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے الکتاب الکامل جیسا کہ گذر گیا۔ مراد اس (کتاب) کے کمال سے اس کا ہدایت میں کامل ہونا ہے اس لئے کہ کتب سماویہ، درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہیں تو اس (هدی للمتقین) کا درجہ جاء نی زید زید میں زید ثانی کا درجہ ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی تحقیق پیش کرر ہے ہیں دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی تین صورتیں ہیں (۱) دوسرا جملہ پہلے والے جملہ کے لئے تاکید ہو خواہ تاکید لفظی ہو یا معنوی۔ (۲) دوسرا والا جملہ پہلے والے جملہ سے بدل واقع ہو۔ (۳) دوسرا والا جملہ پہلے والے جملہ کا بیان ہو۔ ان تین صورتوں میں سے یہاں پہلی صورت بیان کی جارہی ہے کہ دوسرا والا جملہ پہلے والے کے لئے تاکید معنوی ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ تاکید معنوی اس لئے لائی جاتی ہے کہ پہلے والے جملہ سے مخاطب کو یہ وہم ہوتا ہے کہ متکلم نے جو کہا ہے وہ حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ مجاز پر محمول ہے۔ اب متکلم اس جملہ کی تاکید معنوی لاتا ہے تا کہ مخاطب کے مجاز کے وہم کو دور کیا جائے جیسے متکلم نے کہا جاء نی زید مخاطب نے وہم کیا کہ حقیقت میں زید نہیں آیا ہوگا بلکہ اس کا دوست آیا ہوگا زید کی طرف مجیئت کی نسبت مجازاً کردی گئی ہے، اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم تاکید معنوی لاتا ہے اور کہتا ہے "جاء نی زید نفسه" کہ زید ہی آیا ہے اس کا دوست نہیں آیا ہے۔ اسی طرح کبھی مخاطب کو یہ وہم ہوتا ہے کہ متکلم نے غلط کہا ہے تو متکلم اس غلط کے وہم کو دور کرنے کے لئے بھی تاکید معنوی لاتا ہے، جیسے متکلم نے کہا "جاء نی الرجلان" مخاطب کو وہم ہوا کہ متکلم نے غلط کہا ہے۔ ایک ہی آدمی آیا ہے، متکلم نے اس غلطی کے وہم کو دور کرنے کے لئے تاکیدی معنوی استعمال کیا اور کہا "جاء نی الرجلان کلاهما"۔ الغرض تاکید معنوی، مجاز یا غلط کے وہم کو دور کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے، جیسے "لاریب فیه" تاکید معنوی ہے "ذالک الکتاب" کے لئے سوال یہ ہے کہ "لاریب فیه" ذالک الکتاب کے لئے تاکید کیسے ہے، اس کا جواب "فانه لما بولغ الخ" سے دیا ہے کہ ذالک کو مبتداء بنایا ہے اور ذالک اسم اشارہ، مشار الیہ کو دوسرے سے ممتاز کردیتا ہے اور جو چیز ممتاز ہوتی ہے وہ غایت درجہ قابل اعتناء اور قابل توجہ ہوتی ہے۔ لہٰذا مشار الیہ غایت درجہ قابل اعتنا اور قابل توجہ ہوگا اور مشار الیہ الکتاب ہے گویا کہ ذالک۔ الکتاب کے قابل اعتنا اور قابل توجہ ہونے پر دال ہے دوسری بات یہ ہے کہ ذالک بعید کے لئے استعمال ہوتا ہے اور مشار الیہ کا بعید ہونا اس مشار الیہ کی تعظیم اور علو درجہ کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا ذالک۔ الکتاب کی تعظیم اور علو درجہ کا وسیلہ بنا۔ اور الکتاب خبر معرف باللام ہے اور خبر کا معرف باللام ہونا انحصار پر دلالت کرتا ہے جیسے "حاتم الجواد" اس کا معنی ہے حاتم ہی سخی ہے، خواہ حصر حقیقۃً ہو یا مبالغۃً لہٰذا۔

الکتاب خبر کا معرف باللام ہونا بھی حصر پر دلالت کرے گا یہاں حصر حقیقۃً تو نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس صورت میں ذالک الکتاب کا معنی ہوگا قرآن ہی کتاب ہے اور دوسری کوئی کتاب نہیں ہے، حلانکہ یہ غلط ہے کیونکہ توریت انجیل وغیرہ بھی کتاب ہی ہے، ہاں یہ حصر مبالغہ پر محمول ہوگا اور اس وقت ذالک الکتاب کا مطلب یہ ہوگا کہ درجۂ کمال پر فائز کتاب جس کا نام کتاب رکھا جائے اگر ہے تو وہ قرآن ہی ہے اس کے علاوہ دیگر کتب سماویہ ناقص ہے اس کے مقابلہ میں۔ بلکہ کتاب ہی نہیں ہے، یادر ہے کہ یہ بات مبالغۃً ہے ورنہ دیگر کتب سماویہ بھی فی نفسہ کامل کتاب ہے؛ آپ غور کریں گے تو مندرجہ بالا تفصیل سے چند چیزیں سامنے آتی ہیں وہ یہ کہ (۱) ذالک۔ الکتاب کے قابل اعتناء ہونے کو بتلاتا ہے (۲) اور اس کے قابل تعظیم اور علو درجہ کے حامل ہونے کو بتلاتا ہے (۳) اور الکتاب خبر کا معرف باللام ہونا حصر پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس حصر کی صورت میں الکتاب کا کامل ہونا مفہوم ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان مذکورہ باتوں کے ذریعہ الکتاب کی تعریف بیان کر کے کمال میں اس کتاب کے انتہاء درجہ پر پہنچنے کے ساتھ مبالغہ کیا ہے۔ پس جب اس کتاب کے وصف میں مبالغہ کیا ہے اس کتاب کے کمال میں انتہاء درجہ پر پہنچنے کے ساتھ تو کمالات کتاب میں غور کرنے سے پہلے جائز اور ممکن ہے کہ سامع کو وہم ہو کہ کتاب کی تعریف میں جو باتیں کہی گئیں ہیں وہ جزاف یعنی گپ اور بے سوچی سمجھی بات ہے۔ سامع کے اس وہم کو دور کرنے اور اس کی نفی کرنے کے لئے ذالک الکتاب کے بعد لاریب فیہ لایا، کہ اس کتاب کے درجہ کمال میں انتہاء کو پہنچنے میں کوئی شک نہیں ہے۔ تو لاریب فیہ تاکید معنوی ہوئی ذالک الکتاب (جملہ اولیٰ) کے لئے جب لاریب فیہ تاکید معنوی ہے ذالک الکتاب کے لئے تو ان دونوں کے درمیاں کمال اتصال کی پہلی صورت پائی گئی اور کمال اتصال کی صورت میں فصل اور ترک عطف متعین ہے اس لئے لاریب کا ذالک الکتاب پر واؤ کے ذریعہ عطف نہیں کیا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ تو لاریب فیہ کا مرتبہ "جاء نی زید نفسہ" میں نفسہ کا ہے، یعنی جس طرح یہاں نفسہ، زید کے لئے تاکید معنوی ہے اس طرح لاریب فیہ بھی ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہے سوال۔ تاکید معنوی کے لئے الفاظ متعین ہیں اور لاریب فیہ ان الفاظ متعینہ میں سے تو ہے نہیں تو پھر لاریب فیہ تاکید معنوی کیسے ہوا، جواب ان الفاظ میں سے کسی کا بطور تاکید استعمال تاکید معنوی اصطلاحی کہلاتا ہے اور یہاں تاکید معنوی اصطلاحی مراد نہیں ہے بلکہ لغوی مراد ہے، تاکید معنوی لغوی میں ہوتا یہ ہے کہ اس کا مفہوم اس کے مؤکد کے مفہوم سے الگ ہوتا ہے لیکن، اپنے مؤکد کے مفہوم کو مقرر اور ثابت کرتا ہے۔

ونحو ھدیً للمتقین. دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی تین صورتوں میں سے پہلی صورت یہ بیان کی گئی تھی کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ کے لئے تاکید ہو خواہ یہ تاکید معنوی ہو جس کی مثال لاریب فیہ ہے اس کی تفصیل آپ کے سامنے آچکی ہے۔ خواہ یہ تاکید لفظی ہو، یہاں سے تاکید لفظی کی صورت میں دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی مثال دی جارہی ہے۔ جیسے "ھدیً للمتقین" یہ ھدیً للمتقین. ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی ہے۔ تاکید لفظی کہتے ہیں کہ جملہ ثانیہ کا معنی بعینہٖ جملہ اولی کا معنی ہو تاکید اور مؤکد دونوں کا معنی ایک ہو جبکہ تاکید معنوی میں دونوں کا معنی مختلف

ہوتا ہے، اب رہی یہ بات کہ ''ھدیً للمتقین ''۔ ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی کیسے ہے تو اس کا جواب اور اس کی تفصیل ''فانه معناه الخ '' سے بیان کی جا رہی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ھدیً للمتقین '' کا معنی ہے یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی حقیقت اور غایت کا ادراک نہیں کیا سکتا ہے یعنی یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جو ہمارے وہم وگمان سے باہر ہے، سوال یہ بات آپ کو کیسے معلوم ہوئی کہ ''ھدیً للمتقین '' کا یہ معنی ہے جو آپ نے بیان کیا جواب، ھدیً کی تنکیر ایہام اور تفخیم کے لئے ۔ جب ھدیً کی تنکیر ایہام اور تفخیم کے لئے ہے تو لازمی طور پر وہی معنی ہوگا جو ہم نے بیان کیا ہے۔

الغرض ''ھدیً للمتقین '' کا معنی ہوا کہ یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی غایت اور انتہاء کا پتہ نہیں لگایا جا سکتا ہے گویا کہ یہ کتاب ہی سراپا ہدایت ہے اور اس کا سراپا ہدایت ہونا لفظ ھدیً مصدر سے بھی پتہ چلتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہی معنی جو ھدیً للمتقین کا بیان کیا گیا ہے۔ ذالک الکتاب کا بھی ہے، اس لئے کہ ذالک الکتاب کا معنی کتاب کامل کے ہیں جیسا کہ گذر گیا اور کتاب کے کامل ہونے سے مراد ہدایت میں کامل ہونا ہے، اور ہدایت میں کامل ہونا مراد اس لئے ہے کہ آسمانی کتابیں ایک دوسرے سے متفاوت درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے ہیں۔

الغرض ذالک الکتاب کا معنی کامل فی الہدایۃ اور ھدیً للمتقین کا معنی ہوا ہدایت میں اس درجہ کو پہنچنا جس کی حقیقت وغایت کا پتہ نہ چلے اور یہ دونوں معنی ایک ہی ہیں جب ھدیً للمتقین کا معنی ذالک الکتاب کے معنی کے موافق ہو اتو ھدیً للمتقین ۔ ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی ہوئی، جب تاکید لفظی ہوئی تو ذالک الکتاب اور ھدیً للمتقین میں کمال اتصال پایا گیا اور کمال اتصال کی صورت میں چونکہ فصل اور ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں عطف کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

فوزانه وزان الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ جب ھدیً للمتین ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی ہے تو ھدیً للمتقین کا مرتبہ ''جاء نی زید زید '' میں زید ثانی کا مرتبہ ہے کہ جس طرح زید ثانی زید اول کے لئے تاکید لفظی ہے اسی طرح ھدیً للمتقین. ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی ہے۔

اولکونِها بَدْلاًمنهالا نها غیرُوَافِیَةٍ بِتَمَامِ المرادِ او کغیرِ الوافیةِ بخلافِ الثانیةِ و المقامُ یَقْتَضِیْ اِعْتناءً بشانِه لنکتةٍ ککونِه مطلوباً فی نفسِه او فَظِیْعاًاوعجیباً اولطیفاً نحو امدَّکم بما تعلمون اَمَدَّکم بِاَنْعامٍ وبنینَ وجنتٍ وعُیونٍ فان المرادَ التنبیهُ علیٰ نِعَمِ اللهِ تعالیٰ والثانی اَوْفٰی بتادِّیَتِه لدلالتِه علیها بالتفصیلِ من غیرِ اِحالةٍ علی علمِ المخاطبینَ المعاندینَ فوزانُه وزانُ وجهه فی اعجبنی زید وجهُه لدخول الثانی فی الاول.

ترجمہ: یا اس (دوسرے) کے اس (پہلے) سے بدل ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ وہ (اولی) مراد کو پورے طریقہ پر ادا کرنے والا نہیں ہے یا پورے ادا نہ کرنے والے کی طرح ہے برخلاف دوسرے کے، اور

مقام اس (مراد) کے اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے اس (مراد) کا فی نفسہٖ مطلوب ہونا یا شنیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا جیسے تمہاری مدد کی ان چیزوں سے جن کو تم جانتے ہو۔ تمہاری مدد کی چوپایوں، بیٹوں، باغوں اور چشموں کے ذریعہ کیونکہ مراد اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے اور دوسرا اس کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہے کیونکہ وہ (دوسرا) اس (اللہ کی نعمتوں) پر بالتفصیل دلالت کرتا ہے مخاطبین معاندین کے علم پر محول کیے بغیر تو اس کا مرتبہ "اعجبنی زید وجهه" میں وجهه کا مرتبہ ہے، دوسرے کے اول میں داخل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: پیچھے ہم نے کہا تھا کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی تین صورتیں ہیں ان میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ کے لئے تاکید ہو خواہ معنوی ہو یا لفظی، یہ صورت بیان ہو چکی اور ان تینوں صورتوں میں سے دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ سے بدل واقع ہو، یہاں سے اسی دوسری صورت کو بیان کیا جا رہا ہے۔ الغرض دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ سے بدل واقع ہو۔ سوال یہ ہے کہ دوسرے والے جملہ کو پہلے والے جملہ کا بدل کیوں بنایا جاتا ہے اس کا جواب "لانها غیر وافیة" سے دیا ہے کہ پہلا والا جملہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر نہیں ادا کر پاتا ہے یا ادائیگی میں کمی یا پوشیدگی کی وجہ سے پورے طور پر ادا نہ کرنے والے کی طرح ہوتا ہے، برخلاف دوسرے والے جملہ کے کہ یہ دوسرا والا جملہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر بیان کرنے والا ہوتا ہے، جب دوسرا والا جملہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر بیان کرنے والا ہے اور پہلا والا جملہ پورے طور پر متکلم کی مراد کو بیان کرنے والا نہیں ہے تو اس دوسرے والے جملہ کو پہلے والے جملہ کا بدل بنا کر لایا جاتا ہے، تاکہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر بیان کرے۔

والمقام یقتضی الخ. یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا جا رہا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب پہلا جملہ مراد کو پورے طور پر نہیں ادا کرتا اور دوسرا پورے طور پر ادا کرتا ہے تو پھر دوسرے جملہ ہی کو لایا جاتا پہلے کو نہیں لایا جاتا اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی نکتہ کی وجہ سے مقام۔ مراد کے اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے رہی یہ بات کہ وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے مقام۔ مراد کے اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے۔ تو وہ یہ ہے مثلاً مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا مراد کا شنیع وقبیح ہونا یا عجیب وغریب ہونا یا لطیف ہونا۔

الغرض جب مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے تو جملۂ اولیٰ کا بدل لایا جاتا ہے، کیونکہ بدل لانے کی صورت میں دو مرتبہ نسبت مقصود ہوتی ہے ایک مرتبہ مبدل منہ سے اور ایک مرتبہ بدل سے اور یہ بات واضح ہے کہ جتنا دو مرتبہ نسبت کے مقصود ہونے سے اہتمام شان ہوتا ہے اتنا ایک مرتبہ نسبت کے مقصود ہونے سے اہتمام شان نہیں ہوتا ہے، الحاصل کسی نکتہ کی وجہ سے مقام مراد کے اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے اور اس اہتمام شان کو حاصل کرنے کے لئے جملۂ اولیٰ کے لئے بدل لایا جاتا ہے یہ بات یاد رہے کہ بدل کی چار قسمیں ہیں یہاں ان میں سے صرف بدل البعض اور بدل اشتمال مراد ہے۔ بدل البعض کی مثال ملاحظہ فرمائیے "امدّکم بما تعلمون امدکم بانعام وبنین وجنّٰت وعیون" اس میں

''امدکم بما تعلمون ''جملہ اولی مبدل منہ ہے اور ''امدکم بانعام وبنین وجنّٰت وعیون ''جملۂ ثانیہ بدل ہے، اس آیت میں اللہ کی مراد، غافلوں کو اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے۔ اور اس مراد کو پہلا جملہ یعنی ''امدکم بما تعلمون ''پورے طور پر ادا نہیں کر رہا ہے، برخلاف جملۂ ثانیہ کے کہ وہ اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ جملۂ ثانیہ یعنی ''امدکم بانعام وبنین الخ ''اللہ کی نعمتوں پر۔ مخاطبین معاندین کے علم پر محول اور سپرد کیے بغیر، بالتفصیل دلالت کرر ہا ہے جبکہ جملۂ اولیٰ بالتفصیل اللہ کی نعمتوں کو نہیں بیان کرر ہا ہے بلکہ مخاطبین معاندین کے علم پر محول اور سپرد کر دیا ہے کہ اللہ نے مدد کی تمہاری ان چیزوں سے جنہیں تم جانتے ہو۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ''اعجبنی زید وجهه ''میں وجہہ کا جو مرتبہ ہے وہی مرتبہ جملۂ ثانیہ ''امدکم بانعام وبنین الخ ''کا ہے یعنی جس طرح وجہہ بدل البعض ہے زید سے اسی طرح ''امدکم بانعام وبنین الخ ''بھی بدل البعض ہے ''امدکم بماتعلمون ''سے کیونکہ بدل البعض کا مضمون مبدل منہ میں داخل ہوتا ہے اور یہاں بھی دوسرا جملہ یعنی ''امدکم بانعام وبنین الخ ''کا مضمون پہلے جملہ امدکم بماتعلمون میں داخل ہے۔ لہٰذا دوسرا بدل البعض ہوا اور پہلا مبدل منہ'' اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا'' اس آیت میں مراد متکلم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور یہ مراد فی نفسہٖ مطلوب ہونے کی مثال ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ جملۂ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل ہے تو ان دونوں جملوں میں کمال اتصال پایا گیا۔ اور کمال اتصال کی صورت میں ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں بھی جملۂ ثانیہ کا واؤ کے ذریعہ عطف ترک کر دیا گیا ہے۔

والثانی نحوُ شِعْرٌ اقولُ له ارْحَلْ لا تُقِيمَنَّ عندنا . والافَكُنْ فی السِّرّ والجَهْرِ مُسْلِماً . فان المرادَ به كمالُ اظهارِ الكراهةِ لاقامته وقولُه لا تُقيمنَّ عندنا اَوْفٰى بتادِيَته لدلالتِه عليه بالمطابَقَةِ مع التاكيدِ فوِزانُه وزانُ حُسْنِها فی اعجبنی الدارُ حسنها لان عدمَ الاقامةِ مغايرٌ للارتحالِ وغيرُ داخلٍ فيه مع مابينهما من المُلابسةِ اوبيانالها لخفائها نحوُ فَوَسْوَسَ اليه الشيطنُ قال يآٰدمُ هل اَدُلُّكَ على شجرةِ الخُلدِ ومُلْكٍ لايَبْلٰى فان وزانَه وزانُ عُمَرَ فی قولِه ع اَقْسَمَ باللّٰهِ ابوحفصٍ عُمَرَ.

ترجمہ: اور دوسرا جیسے شعر، میں اس سے کہتا ہوں کوچ کر جا ہمارے پاس مت ٹھہر۔ ورنہ تو ظاہر اور باطن میں مسلمان ہو کر رہ پس اس (ارحل) سے مراد۔ اس (مخاطب) کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔ اور اس کا قول ''لاتقیمن عندنا'' اس کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے اس (لاتقیمن) کے اس پر مطابقۃً دلالت کرنے کی وجہ سے تاکید کے ساتھ تو اس کا مرتبہ ''اعجبنی الدار حسنها ''میں حسنها کا مرتبہ ہے اس لئے کہ عدم اقامت ارتحال کے مغائر ہے اور اس میں داخل نہیں ہے۔ ان دونوں (عدم اقامت اور ارتحال) کے درمیان ملابست ہونے کے ساتھ یا (دوسرا جملہ) اس (پہلے جملہ) کے لئے بیان ہو اس کے مخفی ہونے کی وجہ سے جیسے پس شیطان نے اس کے دل میں وسوسہ ڈالا، کہا اے آدم کیا میں تیری رہنمائی نہ کر دوں ہمیشہ رہنے

والے درخت، پر اور ایسی بادشاہی پر جو پرانی نہ ہو کیونکہ اس کا مرتبہ۔ عمر کا مرتبہ ہے اس کے قول مصرعہ ''اقسم باللہ ابو حفص عمر ''میں۔

تشریح: پیچھے یہ بات آئی تھی کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی تین صورتیں ہیں پہلی صورت یہ کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ کے لئے تاکید ہو اور دوسری صورت یہ کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ سے بدل واقع ہو اور بدل کی پہلی صورت یہ بیان کی گئی تھی کہ دوسرا والا جملہ پہلے والے جملہ سے بدل بعض واقع ہو۔ یہاں سے بدل کی دوسری صورت بیان کی جا رہی ہے کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ سے بدل اشتمال واقع ہو۔ جیسے شعر'' **اقول لہ ارحل لا تقیمن عندنا ÷ والا فکن فی السر و الجہر مسلما** ''اس شعر کا قائل معلوم نہیں ہے۔ اس شعر میں ارحل سے شاعر (متکلم) کا مقصود۔ مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناپسندیدگی اور ناگواری کو ظاہر کرنا ہے کیونکہ مخاطب کا ظاہر اور باطن یکساں نہیں ہے منہ سے کچھ اور بولتا ہے اور دل میں کچھ اور ہوتا ہے، شاعر کہتا ہے کہ اے مخاطب تیرا ظاہر اور باطن یکساں نہیں ہے اس لئے تم ہمارے پاس نہیں ٹھہر و اور اگر ٹھہرنا ہے تو ظاہر اور باطن کو ایک کرلو، مصنف فرماتے ہیں کہ ارحل سے متکلم کا جو مقصود ہے یعنی مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ ناگواری کو ظاہر کرنا اس مقصود کو شاعر کا قول'' **لا تقیمن عندنا** ''پورے طور پر ادا کر رہا ہے اور ارحل اس مقصود کو پورے طور پر ادا نہیں کر رہا ہے جب دوسرا والا جملہ'' **لا تقیمن عندنا** ''مراد کو زیادہ ظاہر کر رہا ہے تو **لا تقیمن** کے ذریعہ **ارحل** کا بدل لایا، اور بدل لانے کا مقصود بھی یہی ہے، رہی یہ بات کہ'' **لا تقیمن** '' دوسرا والا جملہ مراد کو زیادہ کیسے ادا کر رہا ہے، تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ اس مراد پر **لا تقیمن** مطابقۃً دلالت کرتا ہے اور ارحل التزاماً دلالت کرتا ہے اور اس مراد پر **لا تقیمن عندنا** مطابقۃً دلالت اس لئے کرتا ہے کہ عرف میں **لا تقیمن عندنا** سے مخاطب کے ٹھہرنے پر ناگواری کا اظہار کرنا مراد ہوتا ہے، تو **ارحل** سے جو مقصود ہے **لا تقیمن** سے عرف میں وہی مراد ہوتا ہے، اور یہی مطابقۃً دلالت کرنا ہے اور جو عبارت مطابقۃً مقصود پر دلالت کرے وہ مراد کو زیادہ ادا کرنے والی ہوتی ہے۔ لہٰذا **لا تقیمن** مقصود کو زیادہ ادا کرنے والا ہوا **وھو المدعیٰ**

فوزانہ وزان حسنھا. مصنف فرماتے ہیں کہ'' **لا تقیمن عندنا** ''کا مرتبہ وہی ہے جو'' **اعجبنی الدار حسنھا** ''میں **حسنھا** کا ہے، یعنی جس طرح'' **اعجبنی الدار حسنھا** ''میں **حسنھا** بدل الاشتمال ہے اور **الدار** مبدل منہ ہے۔ اسی طرح ''**لا تقیمن عندنا** '' بھی بدل الاشتمال ہے اور **ارحل** مبدل منہ ہے۔ رہی یہ بات کہ'' **لا تقیمن عندنا** ''، بدل الاشتمال کیسے ہے تو مصنف نے کہا کہ **لا تقیمن** یعنی عدم اقامت۔ ارتحال کے منافی ہے اور مغائر ہے یعنی مفہوم دونوں کا ایک دوسرے کے مغائر ہے ہاں وجود کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے کو لازم و ملزوم ہے۔ جب مفہوم کے اعتبار سے مغائر ہوا تو **لا تقیمن** تاکید نہیں ہوگا ارحل کے لئے کیونکہ تاکید اور مؤکد دونوں کا مفہوم مغائر نہیں ہوتا ہے، اور دوسری بات یہ کہ عدم اقامت۔ ارتحال میں داخل نہیں ہے یعنی عدم اقامت داخل نہیں ہے ارتحال کے مفہوم میں جب عدم اقامت ارتحال کے مفہوم میں داخل نہیں ہے تو عدم اقامت یعنی **لا تقیمن** بدل بعض بھی نہیں ہوگا ارحل کا، اور چونکہ مصنف نے عبارت میں کوئی ایسا لفظ استعمال نہیں کیا ہے جو بدل الکل کو خارج کرنے والا ہو جیسا کہ تاکید اور بدل بعض کو خارج کرنے کے لئے کچھ ایسے الفاظ لائے ہیں جن سے تاکید اور

بدل بعض خارج ہو جائے۔اس سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا ہے، جب بدل الکل کا اعتبار نہیں ہوا تو **لاتقیمن عندنا** بدل الکل بھی نہیں ہوگا۔اور جب **لا تقیمن** تاکید۔ بدل بعض بدل کل کچھ بھی نہیں ہوا تو بدل الاشتمال ہوا۔ دوسری بات یہ کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان ملابست لزومیہ بھی ہے اور جب ملابست لزومیہ ہے تو لاتقیمن بدل الاشتمال ہو گا۔الغرض مصنف نے ثابت کردیا کہ لاتقیمن عندنا بدل الاشتمال ہے۔ارحل کا۔

او بیانا لها لخفائها. یہاں سے مصنف نے دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کی تیسری صورت بیان کی ہے، کہ دوسرا والا جملہ پہلے والے کے لئے بیان واقع ہو۔ رہا یہ کہ دوسرا والا جملہ پہلے والے جملہ کے لئے بیان کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ پہلے والے جملہ میں خفاء اور پوشیدگی ہوتی ہے اور مقام کا تقاضا یہ ہے کہ وہ خفاء زائل ہو اس لئے اس کا بیان لایا جاتا ہے جو خفاء کو دور کرنے والا ہے۔جیسے اللہ تعالیٰ کا قول'' **فوسوس الیه الشیطان قال یاادم هل ادلک علی شجرة الخلد وملک لایبلی** '' اس آیت میں **فوسوس الیه الشیطان** مبین ہے اور'' **قال یا ادم الخ** ''عطف بیان ہے اور یہ عطف بیان اس لئے لایا ہے کہ مبین جو پہلا جملہ ہے اس میں خفاء ہے وہ اس طرح کہ شیطان نے حضرت آدم کے دل میں کیا وسوسہ ڈالا معلوم نہیں'' **قال یا ادم هل ادلک الخ** '' نے اس خفاء کو دور کردیا کہ شیطان نے حضرت آدمؑ کے دل میں یہ وسوسہ ڈالا کہ اے آدم جس درخت سے تم کو روکا گیا ہے اگر تم اس کے پھل کو کھاؤ گے تو ہمیشہ کے لئے جنت میں رہو گے اور بادشاہت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی۔

مصنف فرماتے ہیں'' **قال یا آدم الخ** '' کا مرتبہ عمر کا مرتبہ ہے جو اس کے قول مصرعہ'' **اقسم بالله ابو حفص عمر** '' میں ہے یعنی جس طرح اس مصرعہ میں عمر۔ابو حفص کا عطف بیان ہے اسی طرح'' **قال یا آدم** ، **فوسوس الخ** '' کا عطف بیان ہے جب **قال یا آدم** عطف بیان ہوا تو'' **فوسوس الیه الشیطان** '' پہلے جملہ اور قال یا آدم دوسرے جملہ میں کمال اتصال پایا گیا اور کمال اتصال کی صورت میں ترک عطف ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی عطف چھوڑ دیا گیا ہے۔اور بغیر واؤ کے کہا۔**قال یا آدم الخ.**

وَاَمَّا کونها کَالْمُنقطِعة عنها فلکونِ عطفِها علیها مُوْهِماً لِعَطْفِها علی غیرِها ویُسمیٰ الفصلُ لذالک قطعاً مثالُه شِعْرٌ وَتَظُنُّ سلمیٰ اَنَّنِیْ اَبْغِیْ بها ÷ بَدْلاً اُرَاْها فی الضلالِ تَهِیْمُ. ویحتمل الاستیناف.

ترجمہ: اور بہر حال اس (جملہ ثانیہ) کا اس (جملہ اولیٰ) سے منقطعہ کے مانند ہونا تو اس لئے ہے کہ اس (جملہ ثانیہ) کا اس (جملہ اولیٰ) پر عطف کرنا اس کے غیر پر عطف کرنے کا وہم ڈالتا ہے اور اسی وجہ سے فصل کا نام قطع رکھا گیا ہے، اس کی مثال شعر۔ سلمی یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے، اور استیناف کا (بھی) احتمال رکھتا ہے۔

تشریح: دو جملوں کے درمیان ترک عطف اور فصل کرنے کی چار صورتوں میں سے کمال انقطاع اور کمال اتصال کا بیان آچکا۔

یہاں سے تیسری صورت شبہ کمال انقطاع کو بیان کیا گیا ہے، شبہ کمال انقطاع کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع تو نہ ہو البتہ کمال انقطاع کے مانند ہو۔ یعنی جملہ ثانیہ جملۂ اولی سے منقطع کے مانند ہو۔ بہر حال شبہ کمال انقطاع کس وقت پایا جاتا ہے تو اس کا جواب مصنف نے دیا ہے کہ شبہ کمال انقطاع اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ جملۂ ثانیہ کا جملہ اولی پر عطف کرنے کے وقت یہ وہم ہوتا ہو کہ جملہ ثانیہ جملۂ اولیٰ پر عطف نہیں ہے بلکہ اور دوسرے جملہ پر عطف ہے یعنی چند جملے ہوں اور ان میں سے بعض جملہ کا بعض جملہ پر عطف کرنا درست ہو لیکن اگر عطف کیا جائے تو یہ وہم مخاطب کو ہو کہ یہ جملہ اس پر (جس پر عطف جائز ہے) معطوف نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ جو ایک جملہ ہے اس پر معطوف ہے جس علاوہ پر عطف کرنا متکلم کے مقصود کے خلاف مفہوم پیدا کرتا ہے، اس وقت عطف کو چھوڑ دیا جاتا ہے یعنی فصل کیا جاتا ہے تاکہ عطف کرنے کی صورت میں جو خرابی لازم آ رہی ہے یعنی خلاف مقصود متکلم کا وہم وہ خرابی لازم نہ آئے۔

رہی یہ بات کہ اس صورت کا نام یا اس کی تعبیر شبہ کمال انقطاع سے کی گئی ہے کمال انقطاع سے کیوں نہ کی گئی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ، مانع عطف کمال انقطاع کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اور شبہ کمال انقطاع کی صورت میں بھی مگر شبہ کمال انقطاع کی صورت میں جو مانع پایا جاتا ہے وہ ذاتی نہیں ہوتا ہے یعنی دونوں جملوں کی ذات کی وجہ سے وہ مانع نہیں ہوتا ہے بلکہ ذاتی اعتبار سے عطف کیا جاسکتا ہے۔ وہ مانع خارجی ہوتا ہے، اور کمال انقطاع کی صورت میں جو مانع عطف پایا جاتا ہے وہ دونوں جملوں کی ذات کی وجہ سے نہ کہ خارج کی وجہ سے اور یہاں تیسری صورت جو ترک عطف کی بیان کی گئی ہے وہ شبہ کمال انقطاع کے موافق ہے کیوں کہ تیسری صورت مذکورہ میں جو مانع عطف ہے وہ خارجی ہے۔ ذاتی نہیں ہے خارجی اس لئے ہے کہ عطف کرنے سے یہاں خلاف مقصود متکلم کا وہم پیدا ہونا ہے۔ یعنی خلاف مقصود متکلم کے وہم سے بچنے کے لئے عطف کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ مانع خارجی ہے دونوں جملوں کی ذات کی وجہ سے عطف سے منع نہیں کیا گیا ہے تو چونکہ یہ تیسری صورت شبہ کمال انقطاع کے مفہوم کے مطابق ہے اس لئے اس کو شبہ کمال انقطاع کہا گیا ہے، کمال انقطاع نہیں کہا گیا ہے۔

ویسمیٰ الفصل لذالک. مصنف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں جو ترک عطف اور فصل کیا گیا ہے اس کا نام قطع رکھا گیا ہے، کیونکہ یہ فصل اور ترک عطف خلاف مقصود متکلم کے وہم کو قطع اور ختم کرتا ہے۔

فصل اور ترک عطف کی اس تیسری صورت کی مثال مصنف نے پیش کرتے ہوئے کہا ہے شعر **تظن سلمیٰ انني ابغي بها ÷ بدلا اراها في الضلال تهيم** اس شعر میں چند جملے ہیں، تظن، ابغی، اور اراھا، اس میں سے اراھا کا عطف تظن پر جائز ہے کیونکہ اراھا، اظنھا کے معنی میں ہے لہٰذا دونوں کا مسند یعنی دونوں فعل ایک ہے اور دونوں مسندوں کے اتحاد کی وجہ سے دونوں کے درمیان مناسبت پائی گئی جب مناسبت پائی گئی تو عطف درست ہو گیا۔ اور اراھا کا ابغی کے اوپر عطف کرنا درست نہیں ہے کیونکہ عطف کرنے کی صورت میں جس طرح ابغی سلمی کے مظنونات میں سے ہے اراھا بھی سلمیٰ کے مظنونات میں سے ہو جائے گا اور مطلب ہوگا کہ سلمیٰ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلہ میں دوسرے کو چاہتا ہوں اور سلمیٰ گمان کرتی ہے کہ میں اس کو (سلمیٰ کو) گمراہی میں متحیر خیال کرتا ہوں، حالانکہ اراھا سلمیٰ کے مظنونات میں سے نہیں ہے بلکہ شاعر یہ

کہنا چاہتا ہے کہ سلمٰی تو یہ خیال کرتی ہے کہ میں اس کے علاوہ دوسرے کو چاہتا ہوں اور میں (شاعر) سلمٰی کو اس خیال میں گمراہی میں متحیر گمان کرتا ہوں۔ تو اراھا شاعر کے مظنونات سے ہے نہ کہ سلمٰی کے مظنونات میں سے۔ الغرض اگر اراہا کو عطف کر کے واراہا کہا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ اراہا کا عطف ابغی پر ہے اور ابغی پر عطف کے وہم کی صورت میں وہی خرابی لازم آتی جو ہم نے بیان کی ہے یعنی خلاف مقصود کا وہم ہونا۔ اس لئے اس خلاف مقصود کے وہم پیدا ہونے سے بچنے کے لئے عطف چھوڑ دیا اور فصل کیا۔

ویحتمل الاستیناف. مصنف فرماتے ہیں کہ'' اراھا الخ ''میں جملہ مستانفہ ہونے کا بھی احتمال ہے یعنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اراھا الخ جملہ مستانفہ ہو اور جب مستانفہ ہوگا تو اس وقت یہ سوال مقدر کا جواب ہوگا۔

سوال مقدر یہ ہوگا کہ سلمٰی کا جو یہ خیال ہے کہ اس شعر کا متکلم میرے علاوہ دوسرے کو چاہتا ہے تو اے متکلم کیا یہ خیال سلمٰی صحیح ہے یا غلط اس کا جواب اراھا سے دیا کہ میں سلمٰی کو اس خیال میں گمراہی کی وادیوں میں متحیر پاتا ہوں یعنی اس کا یہ خیال کہ میں (شعر کا متکلم) اس کے مقابلہ میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ غلط ہے صحیح نہیں ہے، جب جملہ مستانفہ ہوگا تو جملہ مستانفہ پر حرف عطف نہیں آتا ہے اس لئے عطف چھوڑ دیا ہے۔

وَاَمَّا کونُها کالمتصلةِ بها فلکونِها جوابَ السوالِ اِقْتَضَتْه الاُوْلیٰ فَتُنَزَّلُ منزلته فیُفْصَلُ عنها کما یُفْصَلُ الجوابُ عن السوالِ السکاکی فینزل منزلَةَالواقعِ لنکتةٍ کَاِغْناءِ السامعِ عن اَن یَسْاَلَ اولا یُسْمَعَ منه شیٌ ویسمی الفصلُ لذالک استینافاً و کذا الثانیةُ.

ترجمہ: اور بہر حال اس (جملہ ثانیہ) کا اس (جملہ اولیٰ) کے ساتھ متصلہ کی طرح ہونا، تو وہ اس لئے ہے کہ وہ (ثانیہ) جواب ہے اس سوال کا جس کا جملۂ اولیٰ نے تقاضا کیا ہے پس اتار لیا جائے گا (جملۂ اولی) کو اس (سوال) کے درجہ میں پس (ثانیہ کا) فصل کیا جائے گا اس (اولیٰ) سے جیسا کہ جواب کو سوال سے منقطع کیا جاتا ہے۔ سکاکی نے کہا پس اتار لیا جائے گا (سوال مقتضیٰ کو) سوال واقع کے درجہ میں کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے سامع کو سوال کرنے سے مستغنی کرنا یا یہ کہ اس (سامع) سے کچھ نہ سنا جائے اور اسی وجہ سے فصل کا نام استیناف رکھا گیا ہے اور اسی طرح جملہ ثانیہ کا۔

تشریح: دو جملوں کے درمیان ترک عطف اور فصل کی چار صورتوں میں سے۔ کمال انقطاع کمال اتصال اور شبہ کمال انقطاع کا بیان اب تک آچکا یہاں سے چوتھی صورت بیان کی جارہی ہے وہ ہے شبہ کمال اتصال یعنی دو جملوں کے درمیان ترک عطف اور فصل کرنے کی چوتھی صورت ہے شبہ کمال اتصال۔ شبہ کمال اتصال کا مطلب یہ ہے کہ جملۂ ثانیہ کا جملۂ اولی کے ساتھ کمال اتصال نہ ہو بلکہ کمال اتصال کے مانند ہو اب سوال یہ ہے کہ دو جملوں میں سے دوسرے کا پہلے کے ساتھ کمال اتصال کے مانند ہونا کب ہوتا ہے تو اس کا جواب مصنف نے دیا ہے کہ شبہ کمال اتصال دو جملوں کے درمیان اس وقت ہوتا ہے جبکہ دوسرا جملہ اس سوال کا جواب بن رہا ہو جس کا جملہ اولیٰ تقاضا کرتا ہے یعنی جو سوال جملہ اولیٰ سے پیدا ہو رہا ہے چونکہ جملۂ اولیٰ سوال پر مشتمل ہے اور سوال کا تقاضا کرنے والا ہے اس لئے مصنف فرماتے ہیں کہ جس جملۂ اولیٰ نے سوال کا تقاضا کیا ہے اس جملۂ اولیٰ کو

سوال کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے اور جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ سے منقطع کر دیا جاتا ہے یعنی عطف نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ اصلی سوال یعنی سوال محقق کے جواب کو سوال سے منقطع کر دیا جاتا ہے۔علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ جملۂ اولیٰ کو سوال کے درجہ میں نہیں اتارا جاتا ہے بلکہ جملۂ اولیٰ نے جس سوال کا تقاضا کیا ہے اس سوال کو سوال واقع کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے۔اور دوسرے جملہ کو اس کا جواب بنا دیا جاتا ہے اور جس طرح سوال واقع اور اس کے جواب کے درمیان فصل اور ترک عطف کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی فصل اور ترک عطف کیا جاتا ہے۔علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ اس سوال مقدر کو سوال واقع کے درجہ میں اتارنا کسی نکتہ کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً متکلم سامع کو سوال کرنے سے بے نیاز کرنا چاہتا ہے اس کی تعظیم یا اس پر شفقت کی وجہ سے یا مثلاً متکلم سامع سے اس کی حقارت کی وجہ سے کچھ سننا نہیں چاہتا ہے اس لئے اس سوال مقدر کو سوال واقع کے درجہ میں اتار کر دوسرے جملہ کو اس کا جواب بنا دیتا ہے تاکہ اس سوال مقدر کو سامع، متکلم کے سامنے پیش نہ کر سکے۔

ویسمی الفصل لذالک استینافا. مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے فصل کا نام استیناف رکھا گیا ہے اور اسی طرح جملہ ثانیہ کا نام مستانفہ رکھا گیا ہے، یعنی جب کوئی جملہ سوال کا جواب بنے تو فصل اور ترک عطف کیا جاتا ہے اور اس فصل کو استیناف اور اس جملہ کو جو جواب بن رہا ہے مستانفہ کہا جاتا ہے اور یہاں بھی جملۂ ثانیہ سوال کا جواب ہے اس لئے فصل اور ترک عطف کیا گیا اور اس فصل کا نام استیناف اور جملہ ثاینہ کا نام جو جواب بن رہا ہے جملہ مستانفہ رکھا گیا ہے۔

وهو على ثلثةِ اَضْرُبٍ لان السوالَ اِمَّاعن سببِ الحكمِ مُطلقاً نحو شِعْرٌ قال لى كيف انت قلتُ عليلٌ ÷ سهرٌ دائمٌ وحُزْنٌ طويلٌ. اى مابالُكَ عليلاً او ماسببُ علتِك واماعن سببٍ خاصٍ نحو وما اُبَرِّئُ نفسى اِنَّ النفسَ لَاَمَّارَةٌ بالسُوْءِ كَاَنَّه قيل هَلِ النفسُ امارة بالسوء وهذا الضربُ يقتضى تاكيدَ الحكمِ كمامر واِمَّا عن غيرِ ها نحو قالوا سلاماً قال سلامٌ اى فماذا قال وقوله شعر زَعَمَ العواذِلُ اِنَّنِىْ فى غَمْرَةٍ ÷ صَدَقُوْا ولكن غَمْرَتى لاتَنْجَلِىْ.

ترجمہ: اور وہ (استیناف) تین قسم پر ہے اس لئے کہ سوال یا تو مطلق سبب حکم کے بارے میں ہوگا جیسے شعر اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں، دائمی بیداری ہے اور لمبا رنج یعنی تو علیل کیوں ہو گیا یا تیری بیماری کا سبب کیا ہے یا خاص سبب کے بارے میں جیسے میں اپنے آپ کو بری نہیں کہتا بے شک نفس برائی کی تلقین کرتا ہے گویا کہا گیا کہ کیا نفس برائی کا حکم کرتا ہے؟ اور یہ قسم حکم کی تاکید کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ گذر کیا یا ان دونوں کے علاوہ کے بارے میں ہوگا جیسے فرشتوں نے کہا سلام آپؑ نے کہا سلام یعنی تو انہوں نے کیا کہا؟ اور اس کا قول شعر ملامت گروں نے کہا کہ میں سختی میں ہوں۔انہوں نے سچ کہا لیکن میری سختی دور نہیں ہوتی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استیناف کی تین قسمیں ہیں مصنف نے استیناف کے تین قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل پیش کی ہے کہ وہ سوال جس کا جملۂ اولیٰ نے تقاضا کیا ہے یعنی وہ سوال جو جملۂ اولیٰ سے پیدا ہوتا ہے یا تو مطلق سبب حکم کے بارے

میں ہوگا یعنی جملۂ اولیٰ میں جو حکم لگایا گیا ہے اس حکم کے مطلق سبب کے بارے میں سوال ہوگا۔ جیسے شعر" قال لی کیف انت قلت علیل ÷ سهر دائم وحزن طويل "اس شعر کا ترجمہ ہے، اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں تو میں نے کہا بیمار ہوں دائمی بیداری اور لمبا غم ہے۔ یہاں علیل انا علیل کے معنی میں ہے، انا کو حدف کر دیا گیا ہے۔ بہر حال علیل محل استشہاد ہے، جب اس نے کہا میں بیمار ہوں یہ پہلا جملہ ہے اس جملہ سے سوال ہوا کہ بیمار ہونے کا جو حکم لگایا گیا ہے۔ اس بیماری کا سبب (چاہے جو بھی ہو)، کیا ہے؟" سهر دائم الخ "اس سوال کا جواب ہے کہ بیماری کا سبب دائمی بیداری اور لمبا غم ہے یعنی دائمی بیداری اور لمبے غم کی وجہ سے بیمار ہے۔

الغرض پہلے جملہ سے جو سوال پیدا ہوتا ہے یا تو وہ سوال پہلے جملہ میں لگائے گئے حکم کے سبب مطلق کے بارے میں ہوگا جیسا کہ بیان ہوا یا اس حکم کے سبب خاص کے بارے میں سوال ہوگا۔ سبب خاص کے بارے میں سوال کی مثال یہ آیت ہے۔ " وما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء "اس کا ترجمہ ہے۔ میں اپنے آپ کو بری نہیں کہتا، بے شک نفس برائی کا حکم کرتا ہے، دیکھئے جب کہا" وما ابرئ نفسی " یہ پہلا جملہ ہے تو اس جملہ نے سوال کا تقاضا کیا اور وہ سوال۔ اس جملہ میں جو عدم براءت نفس کا حکم لگایا گیا ہے۔ اس حکم کے سبب خاص کے بارے میں ہے چنانچہ سوال ہوا کہ، کیا نفس بری چیز کا حکم کرتا ہے کہ اس کو بَری نہیں کہہ سکتے، غور کیجئے، سوال یہ ہوا کہ کیا نفس بُری چیز کا حکم کرتا ہے یہ سبب خاص کے بارے میں سوال ہے۔ اس سوال کا جواب دوسرے جملہ" ان النفس لامارة بالسوء "میں دیا گیا کہ ہاں نفس بُری چیز کا حکم کرتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ استیناف کی یہ دوسری قسم یعنی سبب خاص کے بارے میں سوال تاکید حکم کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ گذر گیا۔ احوال اسناد میں یہ بات گذری ہے کہ مخاطب جب طالب حکم اور اس حکم میں متردد ہو تو حکم کو مؤکد کرنا تاکید کے ساتھ۔ مستحسن ہے، یہاں بھی پہلے جملہ" وما ابرئ نفسی "میں جو سوال ہوا ہے کہ کیا وہ برائی کا حکم کرتا ہے۔ اس سوال سے بھی مقصود سائل کا طلب حکم ہے اور طلب حکم کے وقت تاکید لائی جاتی ہے اس لئے مصنف نے کہا کہ استیناف کی یہ دوسری قسم تاکید حکم کا تقاضا کرتی ہے۔ بہر حال پہلے جملہ سے جو سوال پیدا ہوا ہے وہ سوال یا تو اس پہلے جملہ میں لگائے گئے حکم کے سبب مطلق کے بارے میں ہوگا یا سبب خاص کے بارے میں ہوگا یا سبب مطلق اور سبب خاص ان دونوں کے علاوہ کے بارے میں ہوگا۔ ان دونوں کے علاوہ کے بارے میں سوال جیسے قرآن میں ہے" قالوا سلاما "فرشتوں نے ابراہیمؑ سے سلام کہا، یہ پہلا جملہ ہے اس جملہ سے سوال ہوا کہ جب فرشتوں نے سلام کہا تو حضرت ابراہیم نے کیا کہا؟ اسی کی تفسیر کرتے ہوئے مصنف نے کہا" ای فماذا قال ابراهيم؟ "کہ ابراہیمؑ نے کیا کہا تو دوسرے جملہ میں اس سوال کا جواب دیا" قال سلام "کہ حضرت ابراہیمؑ نے سلام کہا، آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ سوال جو" قالوا سلاما "سے پیدا ہوا ہے، نہ تو سبب مطلق کا سوال ہے اور نہ سبب خاص کے بارے میں، بلکہ ان دونوں کے علاوہ کا سوال ہے، جو پہلے جملہ سے متعلق ہے۔

مصنف نے استیناف کی تیسری قسم یعنی سبب مطلق اور سبب خاص کے علاوہ کے بارے میں سوال کی، دوسری مثال شاعر کے قول سے پیش کی ہے، چنانچہ فرمایا شعر" زعم العوا ذل انني في غمرة ÷ صدقوا ولكن غمرتي لاتنجلي "

ترجمہ: ملامت گروں نے کہا کہ میں سختی میں ہوں یہ پہلا مصرعہ پہلا جملہ ہے اس سے سوال پیدا ہوا کہ عواذل نے کیا سچ کہا یا جھوٹ تو صدقوا دوسرا جملہ ہے اس کے ذریعہ اس سوال کا جواب دیا کہ انہوں نے سچ کہا (کہ میں سختی میں ہوں) یہ سوال نہ تو سبب مطلق کے بارے میں ہے اور نہ سبب خاص کے بارے میں۔

الحاصل استیناف کی تین قسمیں ہیں اول سوال سبب مطلق کے بارے میں ہو، دوم۔ سوال سبب خاص کے بارے میں ہو ثالث۔ سوال ان دونوں کے علاوہ کے بارے میں ہو۔

وایضا منه ما یاتی بِاِعَادَةِ اسمِ مَااُستُوْنِفَ عنه نحوُ احسنتَ الی زیدٍ زیدٌ حقیقٌ بالاحسانِ ومنه مایُبْنٰی علی صِفَتِه نحوُ صدیقُک القدیمُ اهلٌ لذالک وهذا اَبْلَغ وقد یُحذَفُ صدرُالاستینافِ نحو یُسَبِّحُ له فیها بالغُدُوِّ والاٰصالِ رجالٌ وعلیه نِعْمَ الرجلُ زیدٌ علی قولٍ وقد یُحذَفُ کلُّه اِمَّا مع قیامِ شیٍٔ مقامَه نحوُ شعر زَعَمْتُم اَنَّ اِخْوَتَکم قریشٌ لهم اِلْفٌ ولیس لکم اِلَافٌ. اوبدون ذالک نحو فنعم الماهدونَ ای نحن علی قولٍ.

ترجمہ: اور نیز اسی (استیناف) سے ہے وہ جو مستانف عنہ کے اسم کے اعادہ کے ساتھ آئے جیسے تو نے زید پر احسان کیا۔ زید احسان کے لائق ہے اور اسی سے وہ ہے جو اس (مستانف عنہ) کی صفت پر مبنی ہوتا ہے جیسے (تو نے زید پر احسان کیا) تیرا پرانا دوست اس کے اہل ہے اور یہ صورت زیادہ بلیغ ہے اور کبھی جملہ مستانفہ کے شروع کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے تسبیح بیان کی جاتی ہے اس کی وہاں صبح وشام (تسبیح بیان کرتے ہیں) مرد اور اسی قبیل سے ہے "نعم الرجل زید" ایک قول کے مطابق اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے پورا جملہ مستانفہ یا تو اس کی جگہ کسی چیز کو رکھنے کے ساتھ جیسے شعر تم نے کہا کہ تمہارے بھائی قریش ہیں ان کو تو رغبت ہے اور تم کو رغبت نہیں ہے یا بغیر اس کے جیسے سو کیا خوب بچھانے والے ہیں یعنی ہم، ایک قول کے مطابق۔

تشریح: یہاں سے استیناف کی دوسری تقسیم کی جارہی ہے۔ استیناف کی ایک شکل یہ ہے کہ مستانف عنہ (جس سے استیناف کیا جائے) میں جو اسم ہے اس اسم کو لوٹا کر استیناف کیا جائے جیسے "احسنت الی زید" "زید حقیق بالاحسان. اس میں احسنت الی زید مستانف عنہ ہے اور اس مستانف عنہ میں جو زید اسم ہے اس کو لوٹا کر استیناف کرتے ہوئے زید حقیق بالاحسان کہا گیا ہے۔ یعنی جب کہا گیا احسنت الی زید تو سوال ہوا کہ زید پر احسان کیوں کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا زید حقیق بالاحسان کہ زید احسان کے لائق ہے استیناف کی دوسری شکل یہ ہے کہ مستانف عنہ کی صفت پر استیناف مبنی ہو یعنی مستانف عنہ کی صفت لا کر استیناف کیا جائے نہ کہ مستانف عنہ کے اسم کو لا کر استیناف کیا جائے اور وہ صفت جس کے ساتھ استیناف کیا جائے ایسی صفت ہو کہ مستانف عنہ پر جو حکم لگا ہوا ہے اس کی علت بن سکتی ہو جیسے "صدیقک القدیم اهل لذالک" اصل عبارت اس طرح ہے "احسنت الی زید صدیقک القدیم اهل لذالک" یہاں صدیقک القدیم اهل لذالک

جملہ مستانفہ ہے اس میں مستانف عنہ یعنی زید کی صفت، صداقت قدیمہ کے ساتھ استیناف کیا گیا ہے جو صفت، مستانف عنہ زید پر لگائے گئے حکم (احسان) کی علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یعنی جب کہا گیا احسنت الی زید تو سوال پیدا ہوا کہ زید پر احسان کا حکم کیوں لگایا گیا ہے اس کا جواب ''صدیقک القدیم اهل لذالک'' سے دیا گیا کہ تیرا قدیم ساتھی اس کے اہل ہیں یعنی صداقت قدیمہ احسان کی علت ہے۔

وهذا ابلغ. مصنف فرماتے ہیں کہ استیناف کی دوسری شکل یعنی وہ استیناف جو مستانف عنہ کی صفت پر مبنی ہو زیادہ بلیغ ہے بہ نسبت استیناف کی پہلی شکل کے، کیونکہ یہ استیناف۔ مستانف عنہ پر لگائے گئے حکم کی علت پر مشتمل ہے۔

وقد يحذف صدر الاستيناف. مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی جملہ مستانفہ کے شروع حصہ کو حذف کر کے استیناف کیا جاتا ہے۔ وہ شروع والا حصہ جو حذف کر دیا گیا ہے فعل ہو یا اسم جیسے ''يُسَبَّحُ له فيها بالغدو والأصال رجال'' (تسبیح بیان کی جاتی ہے اس کی وہاں صبح و شام) یہاں سوال پیدا ہوا کہ کون تسبیح بیان کرتا ہے تو اس کا جواب دیا رجال دیکھئے یہاں استیناف کرتے ہوئے رجال کہا گیا ہے اس کا شروع حذف کر دیا گیا ہے ورنہ اصل عبارت ہے ''يسبحه رجال''

وعليه نعم الرجل زيد. ایک قول کے مطابق زید مخصوص بالمدح مبتداء محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتداء محذوف ''هو'' ہے اصل عبارت ہے ''نعم الرجل هو زيد'' تو نعم الرجل زید بھی ایک قول کے مطابق اسی قبیل سے ہے، یعنی صدر استیناف کے حذف کے قبیل سے ہے کہ هو زيد جملہ مستانفہ ہے اور اس کے شروع حصہ کو حذف کر دیا گیا ہے یعنی هو کو۔

وقد يحذف كله. مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کل کے کل جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ ہاں کل استیناف کے حذف کے وقت کبھی تو ایسا ہوگا کہ اس استیناف کی جگہ پر کسی چیز کو رکھ دیا جائے گا۔ جیسے شعر ''زعمتم ان اخوتكم قريش لهم الف وليس لكم الاف'' شاعر کہتا ہے کہ تیرا کہنا یہ ہے کہ قریش تمہارے بھائی ہیں۔ تمہارا یہ خیال جھوٹ ہے کیونکہ قریش کو تجارت کے سلسلے میں دو سفر میں رغبت ہے ٹھنڈی میں ملک یمن کا سفر کرتے ہیں اور گرمی میں ملک شام کا سفر اور تم کو ان دونوں سفروں میں رغبت نہیں ہے اگر تم قریش ہوتے اور قریش تمہارے بھائی ہوتے تو تم کو بھی ان دونوں سفروں میں رغبت ہوتی۔ دیکھئے اس شعر میں ''زعمتم ان اخوتكم قريش'' سے سوال پیدا ہوا کہ ہمارا یہ کہنا کہ قریش ہمارے بھائی ہیں۔ کیا اس میں ہم سچے ہیں یا جھوٹے۔

اس کا جواب ''كذبتم'' ہے تو كذبتم جملہ مستانفہ ہوا اور اس جملہ مستانفہ کو پورے طور پر حذف کر دیا گیا ہے اور اس كذبتم کی جگہ لهم الف وليس لكم الاف کو رکھ دیا گیا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوگا کہ جملہ مستانفہ جو کل کے کل حذف کر دیا گیا ہے اس کی جگہ کسی چیز کو نہیں رکھا جائے گا اور اس حذف پر جو قرینہ ہوتا ہے (جو حذف پر دال ہوتا ہے) محض اس قرینہ پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''فنعم الماهدون'' یہ آیت حذف جملہ کی مثال ان حضرات کے قول کے مطابق ہوگی جو مبتداء کی خبر کو مخصوص بالمدح قرار دیتے ہیں تقدیری عبارت ہے ''فنعم الماهدون هم نحن'' الغرض جب فنعم الماهدون. (اچھے بچھانے والے ہیں) کہا گیا تو اس پر سوال ہوا کہ وہ کون ہیں تو جواب دیا گیا ''هم نحن.'' لیکن اس پورے جملہ کو حذف

کردیا گیا اور اس کا کوئی قائم مقام بھی نہیں بنایا گیا اور جو حضرات مخصوص بالمدح یعنی نحن کو مبتداء مؤخر مانتے ہیں اور فنعم الماهدون جملہ کو اس کی خبر قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ کلام حذف مبتداء کی مثال ہوگا حذف استیناف کی مثال نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا الوصلُ لِدفعِ الایہامِ فکقولِهم لا وَاَیَّدَکَ اللهُ وَاَمَّا للتوسطِ فاذااتفقتا خبراً وَاِنْشاءً لفظاً ومعنیً اومعنیً فقط کقوله تعالیٰ یخادعون اللهَ وهوخادعُهم وقولِه اِنَّ الْاَبْرارَلفی نعیمٍ وان الفجارَ لفی جحیمٍ وقولِه تعالیٰ کُلُوْا واشرَبو اولا تُسرِفوا وکقولِه تعالیٰ واذاخذنا میثاقَ بنی اسرائیلَ لاتعبدون الا اللهَ وبالوالدین احساناً وذی القربی والیتمی والمسکین وقولوا للناس حُسْناً ای لا تَعْبُدُوْا وَتُحْسِنُوْن بمعنی اَحْسِنُوْااَوْوَاحْسِنُوا.

ترجمہ: بہر حال وصل دفع ایہام کے لئے پس جیسے ان (اہل عرب) کا قول لا وایدک اللہ اور بہر حال (وصل) توسط کے لئے پس جبکہ دونوں (جملے) متفق ہو جائیں خبر اور انشاء ہونے میں لفظ اور معنی کے اعتبار سے یا صرف معنی کے اعتبار سے جیسے باری تعالی کا قول، وہ لوگ اللہ کو دھوکہ دیتے ہیں اور وہی ان کو دھوکہ دیگا، اور اللہ تعالیٰ کا قول، بے شک نیک لوگ جنت میں اور برے لوگ دوزخ میں ہیں اور اللہ تعالیٰ کا قول، کھاؤ، پیو اور اسراف مت کرو اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول اور جب ہمنے بنی اسرائیل سے قرار لیا کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا اور والدین سے حسن سلوک کرنا اور رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں سے اور کہو لوگوں سے اچھی بات یعنی عبادت نہ کرو اور تحسنون بمعنی احسنوا یا واحسنوا۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمۃ جب فصل کے چاہنے والے احول اربعہ یعنی کمال انقطاع بلا ایہام کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع اور شبہ کمال اتصال کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے وصل کے چاہنے والے دو احوال یعنی کمال انقطاع مع الایہام اور توسط بین الکمالین کے بیان کو شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا دو جملوں کے درمیان وصل یعنی عطف کرنا، خلاف مقصود متکلم کے وہم کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی دو جملے ایسے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان فصل اور ترک عطف ہونا چاہئے مثلاً دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہو، کمال انقطاع کی تفصیل پیچھے دیکھئے، جب دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہو تو اس وقت فصل کیا جاتا ہے لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر فصل کیا جائے تو ان دونوں جملوں سے جو متکلم کا مقصود ہے وہ مقصود مخاطب کو سمجھ میں نہ آوے بلکہ متکلم کے مقصود کے خلاف دوسری بات کا وہم اور خیال ہو تو اس خلاف مقصود کے وہم کو دور کرنے کے لئے وصل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے لا وایدک اللہ یہ اہل عرب کا قول ہے، اس میں لا، کے ذریعہ، کلام سابق کی تردید ہے، مثلاً کسی نے کہا ھل الامر کذالک تو اس کی تردید میں کہا لا یعنی لیس الامر کذالک، تو یہ لیس الامر کذالک جملہ خبریہ ہے اور ایدک اللہ (اللہ تمہاری تائید کرے) جملہ انشائیہ دعائیہ ہے اور جب دو جملوں میں سے ایک خبریہ اور دوسرا انشائیہ ہو تو ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہوتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا لہٰذا ان دونوں یعنی لا اور ایدیک اللہ کے درمیان کمال

انقطاع ہوا اور کمال انقطاع کی صورت میں فصل اور ترک عطف ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی فصل ہونا چاہئے تھا لیکن اگر فصل اور ترک عطف کرتے ہوئے لا ایـد ک الـلـہ کہا جائے تو یہ وہم ہوگا کہ متکلم مخاطب کو عدم تائید کی بد دعاء دے رہا ہے، حالانکہ مقصود متکلم، مخاطب کو تائید کی دعاء دینا ہے، تو اس خلاف مقصود متکلم کے وہم کو دور کرنے کے لئے وصل اور عطف کر دیا، کیونکہ عطف کرنے سے یہ وہم نہیں ہوگا۔

واماللتوسط. یہاں سے مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ دو جملوں کے درمیان وصل اور عطف توسط بین الکمالین کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، یعنی دو جملوں کے درمیان وصل اور عطف کبھی اس لئے ہوتا ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان نہ کمال انقطاع ہے اور نہ کمال اتصال بلکہ ان دونوں کے بین بین ہے، اور توسط بین الکمالین اس وقت پایا جائے گا جبکہ دونوں جملے خبر اور انشاء ہونے میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے متحد ہوں یا خبر اور انشاء ہونے میں صرف معنی کے اعتبار سے متحد اور متفق ہوں یعنی دونوں جملے خبر ہوں لفظی اعتبار سے بھی اور معنوی اعتبار سے بھی یا دونوں انشاء ہوں لفظی اعتبار سے بھی اور معنوی اعتبار سے بھی یا دونوں خبر ہوں صرف معنوی اعتبار سے نہ کہ لفظی اعتبار سے یا دونوں انشاء ہوں صرف معنوی اعتبار سے نہ کہ لفظی اعتبار سے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یخا د عون الله وهو خا دعهم ،اس میں یخادعون الله اور وهو خا دعهم دونوں جملے لفظاً بھی خبر ہیں اور معنیً بھی، اسی طرح ان الا بـرار لفی نعیم اور وان الـفـجار لفی جحیم، اس میں بھی، ان الا برار لـفی نعیم وان الفجار لفی جحیم دونوں جملے لفظاً بھی خبر ہیں اور معنی بھی خبر ہیں، البتہ پہلی مثال میں پہلا جملہ فعلیہ خبر یہ اور دوسرا اسمیہ خبر یہ ہے، اور دوسری مثال میں دونوں جملے اسمیہ خبر یہ ہیں، تو دونوں مثالیں لفظاً اور معنی خبر یہ ہیں اس لئے یہ دونوں مثالیں توسط بین الکمالین کی ہوئیں، کیونکہ توسط بین الکمالین کی پہلی صورت یہی بیان کی گئی ہے اور توسط بین الکمالین کی وجہ سے وصل اور عطف ضروری ہوتا ہے اسلئے دونوں مثالوں میں دونوں جملوں کے درمیان واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول کلو اوشربوا ولا تسرفوا، اس مثال میں کلو، اشر بو ا اور لا تسر فو ا، سب لفظاً بھی جملہ انشائیہ ہیں اور معنی بھی جملہ انشائیہ ہیں، اس لئے یہاں بھی توسط بین الکمالین پایا گیا اور واؤ کے ذریعہ وصل اور عطف کیا گیا ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول واذاخـذ نـا میثا ق بنی اسرئیل لا تعبدون الا الله وبالوالدین احسانا وذی القر بی والیتامیٰ والمساکین وقولوا للناس حسناً.

اس آیت میں لا تـعـبـدون الاالله ،لفظاً تو خبر ہے لیکن معنیً انشاء ہے چنانچہ لاتـعبدون کا معنی ہے، لا تـعبدوا اور قولوا للناس حسنا بھی معنی انشاء ہے البتہ یہ لفظاً بھی انشاء ہے، اور بالوالدین احسانا، میں با لوا لدین، جار مجرور سے مل کر یا تو فعل مقدر تـحسنون کے متعلق ہے جو معنی میں احسنوا کے ہے اس وقت لا تعبدو ن اور تـحسنون لفظاً خبر اور معنی انشاء ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ بالوا لدین متعلق ہو فعل مقدر احسنو اکا، اسوقت لا تعبدون لفظاً خبر اور احسنو بالوالدین لفظاً انشاء ہوگا البتہ معنیً دونوں انشاء ہوگا الغرض، جب لا تعبدون اور قولوا، معنی انشاء ہیں تو ان دونوں جملوں کے درمیان توسط بین الکمالین کی صورت پائی گئی جیسا کہ او معنی فقط سے بیان کیا گیا ہے۔ جب ان دونوں جملوں کے درمیان توسط بین الکمالین

پایا گیا اور توسط بین الکمالین کی صورت میں عطف اور وصل ہوتا ہے اس لئے قولوا کالا تعبدون پر واؤ عاطفہ کے ذریعہ عطف کر دیا گیا ہے، اسی طرح لا تعبدون اور بالوالدین خواہ یہ تحسنون بمعنی احسنوا کے متعلق ہو یا احسنوا کے متعلق ہو دونوں معنی انشاء ہیں، لہٰذا یہاں بھی توسط بین الکمالین کی وجہ سے واؤ کے ذریعہ عطف کیا اور کہا و بالوالدین احسانا.

والجامعُ بینهما یَجِبُ ان یکونَ باعتبارِ المسندِ الیهما والمسندَین جمیعاً نحوُ یَشعُرُ زیدٌ ویَکتُبُ ویُعطِی ویَمنَعُ وزیدٌ شاعرٌ وعمرٌو کاتبٌ وزید طویلٌ وعمرٌو قصیرٌ لِمناسبةٍ بینهما بخلافِ زیدٌ شاعرٌ وعمرٌو کاتبٌ بدونها وزیدٌ شاعرٌ وعمرٌو طویلٌ مطلقاً.

ترجمہ: اور ان دونوں (جملوں) کے درمیان دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں تمام کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے جیسے یشعر زید ویکتب یعطی ویمنع، زید طویل وعمرو قصیر، ان دونوں کے درمیان مناسبت کی وجہ سے برخلاف زید شاعر وعمرو کاتب کے اس (زید وعمرو کے درمیان مناسبت) کے بغیر اور زیدشاعر وعمرو طویل مطلقا کے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جن دو جملوں کے درمیان وصل ہوگا ان دونوں جملوں کے درمیان دونوں کے مسند الیہ اور دونوں کے مسند کے اعتبار سے وصف جامع کا پایا جانا ضروری ہے یعنی جب دو جملوں کے درمیان وصل ہوگا تو اس وقت ضروری ہوگا کہ پہلے جملہ اور دوسرے جملہ کے مسند الیہ اور ان دونوں جملوں کے مسند کے درمیان اتحاد یا مناسبت پائی جائے جامع کی دو صورتیں ہیں، اتحاد اور مناسبت اگر دونوں جملوں کے صرف مسند الیہ کے درمیان اتحاد یا مناسبت پائی جا رہی ہے اور دونوں کے مسند میں اتحاد یا مناسبت نہیں ہے یا صرف دونوں جملوں کے مسند میں اتحاد یا مناسبت پائی جا رہی ہو اور دونوں کے مسند الیہ میں اتحاد یا مناسبت نہ ہو تو کہا جائے گا کہ ان دونوں جملوں کے درمیان وصف جامع نہیں ہے اور پھر ان دونوں میں وصل نہ ہو سکے گا، جیسے یشعر زید ویکتب اس میں یشعر زید پہلا جملہ اور ویکتب فعل بافاعل دوسرا جملہ ہے یہاں دونوں کا مسند الیہ متحد ہے اور دونوں کے مسند شعر وکتابت کے درمیان مناسبت پائی جا رہی ہے کیونکہ شعر اور کتابت دونوں میں تالیف کلام ہے، اسلئے وصل درست ہوا اور واؤ کے ذریعہ وصل وعطف کیا دوسری مثال، یعطی ویمنع اصل عبارت ہے یعطی زید ویمنع، یہاں بھی یعطی زید پہلا جملہ ویمنع فعل بافاعل دوسرا جملہ ہے دونوں کا مسند الیہ متحد ہے اور دونوں کے مسند یعنی اعطاء اور منع کے درمیان مناسبت پائی جا رہی ہے کیونکہ اعطاء اور منع ایک دوسرے کی ضد ہے، اور متضاد ہونا بھی مناسبت میں داخل ہے، اس لئے ان دونوں جملوں میں جامع پایا گیا اور جامع پائے جانے کی وجہ سے دونوں کے درمیان وصل بالواؤ کر دیا گیا۔ یہ پہلی اور دوسری مثال ایسی ہیں جن میں مسند الیہ دونوں جملوں کے متحد ہیں تیسری مثال، زید شاعر وعمرو کاتب چوتھی مثال زید طویل وعمرو قصیر اس تیسری اور چوتھی مثالوں کے دونوں جملوں کے مسند الیہ (زید وعمرو) متحد تو نہیں ہیں البتہ ان دونوں مسند الیہ میں مناسبت ہے، مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں مسند الیہ زید وعمرو کے درمیان اخوۃ ہے یا صداقت ہے یا عداوت ہے وغیرہ ذالک، اور یہ مناسبت ان مثالوں میں ہونا ضروری بھی ہے اگر یہ مناسبت نہیں ہوگی تو وصل درست نہ ہو سکے گا، اور ان تیسری اور چوتھی مثالوں

میں جو دونوں مسند ہیں ان میں بھی مناسبت پائی جارہی ہے وہ اسطرح کے زید شاعر اور عمرو کاتب میں شعر اور کتابت، تالیف کلام کے باب سے ہیں اور زید طویل وعمرو قصیر میں طویل اور قصیر ہونا آپس میں متضاد ہیں جب ان مثالوں کے مسند الیہ اور مسند میں مناسبت پائی جارہی ہے تو وصل درست ہوگیا، برخلاف زید شاعر اور عمرو کاتب، جب کہ دونوں مسند الیہ زید وعمرو کے درمیان مناسبت مثلاً اخوۃ، صداقت اور عداوت وغیرہ نہ مانیں، اس وقت ان دونوں جملوں میں وصل نہ ہوگا کیونکہ دونوں جملوں کے مسند الیہ کے درمیان جامع نہیں ہے اور صرف ان دونوں جملوں کے مسند کے درمیان مناسبت پایا جانا کافی نہیں کیونکہ دونوں کے مسند الیہ اور مسند میں جامع یعنی اتحاد یا مناسبت پایا جانا ضروری ہے۔

اسی طرح زید شاعر وعمرو طویل میں بھی وصل درست نہیں کیونکہ یہاں مطلقا مناسبت اور جامع نہیں ہے نہ تو دونوں کے مسند الیہ میں مناسبت ہے اور نہ دونوں کے مسند میں، دونوں کے مسند الیہ میں مناسبت اس لئے نہیں ہے کہ دونوں مسند الیہ یعنی زید وعمرو کے درمیان نہ اخوۃ ہے، نہ صداقت اور نہ عداوت اور دونوں کے مسند میں مناسبت اس لئے نہیں ہے کہ شاعر اور طویل ہونے میں کوئی جوڑ نہیں ہے۔

السکاکی الجامعُ بین الشیئین اِمّا عقلیٌّ بان یکو ن بینهما اتحادٌ فی التصور او تماثلٌ هناک فان العقل بتجریده المثلین عن التشخُّص فی الخارج یرفعُ التعددَ بینهما اوتضایفٌ کما بین العلةِ والمعلول والا قل والا کثر.

ترجمہ: سکاکی نے کہا کہ جامع دو شیئوں کے درمیان یا تو عقلی ہوگا بایں طور کہ ان دونوں کے درمیان تصور میں اتحاد پایا جاتا ہو یا تماثل پایا جاتا ہو، اس لئے کہ عقل مثلین کو تشخص خارجی سے مجرد کر کے ان دونوں کے درمیان سے تعدد کو اٹھا دیتی ہے یا تضایف ہو جیسا کہ علت ومعلول اور اقل واکثر کے درمیان۔

تشریح: علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ دو جملوں کے درمیان جو جامع ہوتا ہے وہ جامع تین طرح کے ہیں عقلی، وہمی اور خیالی، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اپنے اپنے موقع پر آتی ہے بہر حال دو جملوں کے درمیان تین طرح کے جامع میں سے ایک جامع عقلی ہے، جامع عقلی وہ چیز ہے جسکی وجہ سے عقل دو چیزوں کے قوت مفکرہ میں جمع ہونے کا تقاضا کرے دو چیزوں کے درمیان جامع عقلی کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ دونوں کے درمیان تصور میں اتحاد پایا جاتا ہو، یعنی عقل جب دو چیزوں کا تصور کرے تو اس وقت تصور میں دونوں کے درمیان اتحاد ہو، اب یہ اتحاد خواہ مخبر عنہ یعنی مبتدا میں ہو جیسے زید قائم وزید قاعد دیکھئے ان دونوں جملوں میں مخبر عنہ متحد ہے اور وہ ہے زید یا اتحاد خبر میں ہو جیسے زید کاتب وعمرو کاتب ان دونوں جملوں میں خبر میں اتحاد ہے اور وہ کاتب ہے، یا مخبر عنہ اور خبر کے قیود میں سے کسی قید میں اتحاد ہو، جامع عقلی کی دوسری صورت یہ کہ دو چیزوں کے درمیان تماثل پایا جاتا ہو، دو چیزوں کے درمیان تماثل پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ دونوں کے مسند الیہ حقیت میں متفق ہوں اور عوارض میں مختلف ہوں جیسے زید کاتب وعمرو شاعر، دیکھئے یہاں دونوں مسند الیہ یعنی زید اور عمرو حقیقت انسانیت میں متفق ہیں کہ دونوں کی حقیقت انسان ہے گویا کہا گیا الانسان کاتب والانسان شاعر اور دونوں کے عوارض مختلف ہیں یا دونوں کے مسند

حقیقت میں متفق ہوں اور عوارض میں مختلف ہوں جیسے زید اب لبکر وعمرو اب لخالد، یہاں بھی مسند یعنی ابوۃ زید اور ابوۃ عمرو دونوں کی حقیقت باپ ہونا ہے البتہ دونوں کے عوارض مختلف ہیں۔

فان العقل بتجریدہ الخ. یہاں سے سوال وجواب کی شکل میں تماثل کے جامع عقلی ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں سوال یہ ہے کہ دو متماثل چیزیں کبھی جزئی جسمانی ہوتی ہیں اور عقل جزئیات جسمانیہ کا ادراک نہیں کرتی ہے اور جب عقل جزئیات جسمانیہ کا ادراک نہیں کرسکتی ہے تو عقل دو متماثل جسمانی جزئیوں کو قوت مفکرہ میں کیسے جمع کرسکتی ہے اور جب عقل دو متماثل جسمانی جزئیوں کو قوت مفکرہ میں جمع نہیں کرسکتی تو تماثل کو جامع عقلی قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ مصنف نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ عقل، مثلین یعنی دو متماثل جسمانی جزئیوں کو ان کے تشخصات خارجیہ سے مجرد کرکے ادراک کرلیتی ہے اور ان کے درمیان سے تعدد کو اٹھا دیتی ہے چنانچہ وہ دونوں قوت مفکرہ میں متحد ہو جاتی ہیں اور قوت مفکرہ میں دو چیزوں کے جمع اور متحد ہونے کا نام ہی جامع عقلی ہے پس ثابت ہوگیا کہ تماثل بھی جامع عقلی ہے۔

اوتضایف کما بین العلة والمعلول. پیچھے کہا گیا تھا کہ جامع عقلی کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ دو چیزوں کے درمیان اتحاد ہو دوسرا یہ کہ تماثل ہو اور تیسری یہ کہ تضایف ہو، تضایف کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں اس طرح ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسری چیز کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ جیسا کہ علت اور معلول کے درمیان تضایف ہے کہ علت کا سمجھنا معلول کے سمجھنے پر اور معلول کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہے اسی طرح اقل اور اکثر کے درمیان بھی تضایف ہے کہ اقل کا سمجھنا اکثر کے سمجھنے پر اور اکثر کا سمجھنا اقل کے سمجھنے پر موقوف ہے

اووَهْمِیٌّ بان یکون بین تَصَوُّرَیْهِما شبهُ تماثُلٍ کَلَوْنَیْ بیاضٍ وصُفرةٍ فان الوهمَ یُبْرِزُهما فی مَعْرِضِ المِثْلَیْنِ ولذالک حَسُنَ الجمعُ بین الثلا ثةِ فی قوله شِعْرٌ ثلثةٌ تُشْرِقُ الدنیا بِبَهْجَتِهاشمسُ الضحیٰ وابواسحقَ والقمرُاوتضادٌ کا لسوادِ والبیاضِ والا یمانِ والکفرِوما یتصفُ بهما اوشبهُ تضادٍ کالسماءِ والارضِ والاولِ والثانی فانه یُنَزِّ لُهما منزلةَ التضا یُفِ ولذالک تَجِدُ الضِدَّاقربَ خطوراً بالبالِ مع الضِدِ.

ترجمہ: یا وہمی ہے اس طور پر کہ ان دونوں (چیزوں) کے تصور کے درمیان شبہ تماثل پایا جاتا ہو جیسے دو رنگ سفید اور زرد کہ وہم ان دونوں کو مثلین کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے اور اسی وجہ سے ان تین چیزوں کو جمع کرنا بہتر ہے جو اس کے قول میں ہے شعر تین چیزیں ہیں جن کی رونق سے دنیا روشن ہوگئی دوپہر کا سورج ابواسحٰق اور چاندیا (ان دونوں کے تصور کے درمیان) تضاد ہو جیسے سواد و بیاض اور ایمان و کفر اور جو ان کے ساتھ متصف ہو یا (ان کے تصور کے درمیان) شبہ تضاد ہو جیسے آسمان وزمین اور اول وثانی کہ بے شک وہ ان دونوں کو تضایف کے درجہ میں اتارتا ہے اور اسی وجہ سے تو ضد کو زیادہ قریب پائے گا ضد کے ساتھ دل میں۔

تشریح: یہاں سے جامع کی دوسری قسم، جامع وہمی کو بیان کیا ہے، جامع وہمی وہ امر ہے جسکی وجہ سے وہم میں یہ بات آتی ہے

کہ دو چیزیں قوت مفکرہ میں جمع ہیں
مصنف فرماتے ہیں کہ جامع وہمی کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ دو چیزوں کے درمیان شبہ تماثل ہو دوسرا یہ کہ تضاد ہو تیسرا یہ کہ شبہ تضاد ہو، شبہ تماثل کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایک اعتبار سے تقارب اور تشابہ ہو اور دوسرے اعتبار سے تباین ہو، جیسے سفید رنگ اور زرد رنگ کہ ان دونوں کے درمیان تماثل نہیں ہے بلکہ شبہ تماثل ہے تماثل تو اس لئے نہیں ہے کہ تماثل کہتے ہیں کہ دونوں کی نوع ایک ہو حالانکہ ان دونوں کی نوع ایک نہیں ہے بلکہ دونوں کی نوع الگ الگ ہے اگر چہ جنس دونوں کی ایک ہے یعنی رنگ اور شبہ تماثل اس لئے ہے کہ ان دونوں کے درمیان اس اعتبار سے تقارب اور تشابہ ہے کہ دونوں رنگ ملتے جلتے ہیں اور اس اعتبار سے تباین ہے کہ ایک میں (زرد رنگ میں) مٹیالا پن گدلا پن ہے اور ایک میں یہ بات نہیں ہے، اسی کو مصنف نے کہا کہ سفید رنگ اور زرد رنگ میں شبہ تماثل ہے اس لئے ہے کہ وہم ان دونوں رنگوں کو مثلین کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے یعنی وہم میں یہ بات آتی ہے کہ ان دونوں رنگوں کی ایک ہی نوع ہے البتہ ان دونوں میں سے ایک میں ایک عارض کا اضافہ کر دیا گیا ہے چنانچہ وہ ایک اگر زرد رنگ ہے تو اس میں گدلا پن کا اضافہ کیا گیا ہے اور اگر سفید رنگ ہے تو صفائی کا اضافہ کیا گیا ہے یعنی یہ دونوں رنگ سفید ہی تھے لیکن جب ایک میں گدلا پن کا اضافہ کر دیا گیا تو وہ زرد ہو گیا یا دونوں زرد تھے لیکن جب ایک میں اشراق اور صفاء کا اضافہ کر دیا گیا تو وہ سفید ہو گیا حاصل یہ کہ وہم ان دونوں رنگون کو مثلین کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے اگر چہ عقل اس بات کو جانتی ہے کہ یہ دونوں دو متبائن نوع ہیں اور جنس دونوں کی ایک ہے یعنی رنگ۔
مصنف فرماتے ہیں کہ وہم چونکہ ان دو چیزوں کو جن کے درمیان شبہ تماثل ہے مثلین کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے اس لئے آنے والے شعر میں بذریعہ عطف تین متبائن چیزوں کو جمع کرنا مستحسن قرار دیا گیا ہے شعر یہ ہے

ثلاثة تشرق الدنیا ببهجتها ÷ شمس الضحیٰ و ابو اسحق و القمر

یہ شعر محمد بن وُہیب کا ہے اس نے اس شعر میں ہارون رشید کے بلند اقبال صاحبزادے معتصم باللہ کی مدح کی ہے، ابواسحٰق معتصم باللہ کی کنیت ہے، شاعر کہتا ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی رونق سے دنیا روشن ہو رہی ہے ایک آفتاب، دوسرے ابواسحٰق تیسرے چاند، وہم کا خیال یہ ہے کہ ان تینوں چیزوں کی ایک ہی نوع ہے یعنی دینا کو روشن کرنے والا ہونا اگر چہ عوارض کے اعتبار سے تینوں مختلف ہیں اس طور پر کہ آفتاب دن کا ستارہ ہے، لذاتہ روشن کرنے والا ہے اور چاند رات کا ستارہ ہے، لذاتہ بے نور ہے اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے اور ابواسحٰق حیوان ناطق اور انسان ہے اس کا عدل واحسان پورے عالم کو عام ہے پس یہ تینوں چیزیں عوارض کے اعتبار سے مختلف ہیں اور عقل بھی یہی جانتی ہے کہ یہ تینوں امور متبائنہ ہیں ان کی ایک نوع نہیں ہے لیکن قوت وہمیہ یہ سمجھتی ہے کہ ان تینوں کی نوع ایک ہے پس چونکہ قوت وہمیہ نے ان تینوں کو ایک نوع کے تحت جمع کر دیا ہے اس لئے جامع وہمی کے پائے جانے کی وجہ سے ان تینوں کے درمیان عطف کیا گیا ہے

او تضاد کالسواد والبیاض. جامع وہمی کے متحقق ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تضاد ہو یعنی دو متضاد چیزون کے درمیان بھی جامع وہمی متحقق ہوتا ہے اور تضاد یہ ہے کہ دو وجودی امروں کے درمیان اس طور پر

تقابل ہو کہ وہ دونوں یکے بعد دیگرے ایک محل پر وارد ہو سکیں یعنی ان دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو اگرچہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہوں اور ان دونوں کے درمیان غایت درجہ اختلاف ہو، جیسے محسوسات میں سواد اور بیاض ہے کہ ان کے درمیان تقابل تضاد ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ذهب السواد وجاء البياض وغیرہ اور معقولات میں ایمان اور کفر ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ذهب الكفر وجاء الايمان وغیرہ۔

وما يتصف بها. مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح سواد اور بیاض، ایمان اور کفر کے درمیان تقابل تضاد ہے اسی طرح ان ذوات کے درمیان بھی تقابل تضاد ہوگا جو ذوات ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوں گی، چنانچہ جسطرح سواد و بیاض میں تضاد ہے اسی طرح اسود و ابیض کے درمیان بھی تضاد ہے اسی طرح جب ایمان و کفر کے درمیان تضاد ہے تو مؤمن اور کافر کے درمیان بھی تضاد ہوگا۔

او شبه تضاد. جامع وہمی کی تیسری صورت شبہ تضاد ہے یعنی اگر دو چیزوں کے درمیان شبہ تضاد ہوگا تو جامع وہمی کے پائے جانے کی وجہ سے وہاں بھی عطف اور وصل درست ہوگا اور شبہ تضاد یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک نہ تو دوسرے کی ضد ہو اور نہ اس کی ضد کے ساتھ موصوف ہے جس کے ساتھ دوسری چیز موصوف ہے البتہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسے معنی کو مستلزم ہو جو اس معنی کے منافی ہے جس کو دوسری چیز مستلزم ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ صرف محسوسات میں ہو دوم یہ کہ محسوسات اور معقولات دونوں میں عام ہو، اول کی مثال سماء اور ارض ہے یعنی آسمان اور زمین جو محسوسات میں سے ہیں ان کے درمیان شبہ تضاد ہے چنانچہ کہا جاتا ہے السماء مرفوعة والارض موضوعة لنا ان دونوں کے درمیان شبہ تضاد اس لئے ہے کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور ان میں سے ایک غایت درجہ بلندی پر ہے اور ایک غایت درجہ پستی میں ہے یعنی آسمان زمین کی بہ نسبت بہت بلند ہے اور زمین آسمان کی بہ نسبت بہت پست ہے اور دو چیزوں میں سے ایک کا بہت بلند ہونا اور ایک کا بہت پست ہونا یہی شبہ تضاد کے معنی ہیں۔

دوسری قسم کی مثال اول اور ثانی ہے یعنی اول کے مفہوم اور ثانی کے مفہوم کے درمیان بھی شبہ تضاد ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''المولود الاول سابق والثانی مسبوق'' اور جیسے ''الاب اول والابن ثان'' اور ان دونوں کے مفہوم کے درمیان شبہ تضاد اس لئے ہے کہ اول وہ کہلاتا ہے جو دوسرے سے سابق اور مقدم ہو خواہ محسوس ہو خواہ معقول ہو اور دوسرے سے مسبوق نہ ہو اور ثانی وہ کہلاتا ہے جو فقط ایک کے ساتھ مسبوق ہو یعنی اس سے پہلے فقط ایک ہو پس اول اور ثانی دونوں متضاد چیزوں مثلاً ابیض اور اسود کے مشابہ ہو گئے یعنی جس طرح اسود و ابیض کا دو متضاد وصفوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اجتماع ممکن نہیں ہے اسی طرح اول اور ثانی کا دو متضاد وصفوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اجتماع ممکن نہیں ہے کیونکہ اول کا مفہوم عدم مسبوقیت کو شامل ہے اور ثانی کا مفہوم مسبوقیت بواحد کو شامل ہے اور ان دونوں کا متضاد ہونا ظاہر ہے۔

حاصل یہ کہ اول اور ثانی اسود اور ابیض کی طرح متضادین نہیں ہیں بلکہ اسود و ابیض کے مشابہ ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ تضاد اور شبہ تضاد کو جامع وہمی وہم نے بنایا ہے اس لئے کہ وہم ان دونوں کو تضایف کے مرتبہ میں اتار لیتا ہے اس طور پر کہ جس

طرح دومتضایف چیزوں میں سے ایک کے حضور کے وقت دوسری چیز خود بخود حاضر ہو جاتی ہے اسی طرح دو متضاد چیزوں میں سے ایک کے حضور کے وقت دوسری چیز خود بخود حاضر ہو جاتی ہے یعنی جس طرح احد المتضایفین عقل کے نزدیک آخر سے جدا نہیں ہوتا بلکہ جب بھی ان میں سے ایک عقل میں آئے گا تو دوسرا بھی ضرور عقل میں آئے گا اسی طرح احد المتضادین وہم کے نزدیک آخر سے جدا نہیں ہوتا ہے اسی وہمی ارتباط کی وجہ سے آپ دیکھیں گے جب ایک ضد ذہن میں آتی ہے تو اس کی دوسری ضد پہلے ذہن میں آتی ہے بمقابلہ غیر متضاد مغایرات کے مثلا جب سواد ذہن میں آتا ہے تو قیام۔قعود۔اکل وشرب کے مقابلہ میں بیاض پہلے ذہن میں آتا ہے حالانکہ قیام وقعود وغیرہ بھی سواد کے مغایر ہیں۔

الحاصل تضاد اور شبہ تضاد کا جامع ہونا وہم کے حکم پر مبنی ہے یعنی متضادین کو متضایفین کی طرح خیال کرنا صرف وہم کا کام ہے، ورنہ عقل دونوں کو الگ الگ خیال کرتی ہے۔

او خِيالِيٌّ بان يكونَ بين تَصَوُّرَيْهِما تقارُنٌ في الخيالِ سابقٌ و اسبابُه مختلفةٌ ولذالك اختلف الصُّوَرُ الثابتةُ في الخيالات ترتبا ووضوحا ولصاحب علمِ المعاني فضلُ احتياجٍ الى معرفة الجامع لاسِيَّمَا الْخيالِيّ فان جمعَه على مَجْرىَ اُلالُفِ والعادةِ ومن مُحسِّناتِ الوصل تناسبُ الجملتين في الاسميةِ والفعليةِ والفعليتين في المُضِيّ والمُضارعةِ اِلَّا لمانعٍ.

ترجمہ: یا خیالی ہے بایں طور کہ ان دونوں کے تصور کے درمیان خیال میں تقارن ہو جو سابق ہو (عطف پر) اور اس کے اسباب مختلف ہیں اور اسی وجہ سے وہ صورتیں جو خیالات میں ثابت ہیں ترتب اور وضوح کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں اور علم معانی والے کے لئے جامع کو پہچاننے کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔خاص طور پر جامع خیالی کو اس لئے کہ اس کو جمع کرنا انسیت اور عادت کے جاری ہونے پر ہے۔اور وصل کے محسنات میں سے دو جملوں کا متناسب ہونا ہے اسمیت اور فعلیت میں اور دو جملہ فعلیہ کا (متناسب ہونا ہے) ماضی اور مضارع میں مگر کسی مانع کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف نے یہاں سے جامع کی تین قسموں میں سے تیسری قسم جامع خیالی کو بیان فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ دو جملوں کے درمیان عطف اور وصل کے لئے یا جامع خیالی ہوگا، یعنی اگر دو جملوں کے درمیان جامع خیالی پایا گیا تو بھی عطف درست ہوگا اور جامع خیالی وہ امر ہے جس کی وجہ سے خیال دو چیزوں کو قوت مفکرہ میں جمع کرنے کا تقاضا کرتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے تصوروں یعنی متصوروں کے درمیان خیال میں ایسے اسباب کی وجہ سے تقارن ہو جو اسباب اس تقارن تک پہنچانے والے ہوں اور یہ تقارن عطف پر مقدم ہو یعنی دو چیزوں کے درمیان خیال میں تقارن پہلے ہو اور پھر بعد میں اسی تقارن کی بنیاد پر عطف کیا جائے۔اور تقارن کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے جب ایک کا اظہار کیا جائے تو عطف سے پہلے ہی دوسری کا احضار ہو جائے۔مصنف فرماتے ہیں کہ تقارن فی الخیال کے اسباب مختلف ہوتے ہیں۔اور اسی اختلاف

اسباب کی وجہ سے خیالات میں ثابت ہونے والی صورتیں ترتب اور وضوح میں مختلف ہوتی ہیں۔ چنانچہ بہت سی صورتیں ایسی ہیں جن کے درمیان ایک خیال میں انفکاک اور انفصال نہیں ہوتا یعنی ہمیشہ وہ صورتیں اس خیال میں رہتی ہیں لیکن دوسرے خیال میں وہ صورتیں بالکل جمع نہیں ہوتیں۔ مثلا قلم۔ دوات۔ سیاہی اور کاغذ کی صورتیں کاتب کے خیال سے کبھی جدا نہیں ہوتیں بلکہ اس طرح رہتی ہیں کہ جب بھی وہ ان میں سے کسی کا تصور کرتا ہے تو دوسری خود اس کے خیال میں آ جاتی ہے۔ اس کے برخلاف بڑھئی کے خیال میں یہ چیزیں قطعا جمع نہیں ہوتیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ بڑھئی نے اگر قلم کا تصور کیا تو دوات وغیرہ کا احضار ہو جائے اسی طرح بہت سی صورتیں ایک خیال سے غائب نہیں ہوتیں اور دوسرے خیال میں کبھی واقع نہیں ہوتیں۔ مثلا محبوب کی صورت محبّ کے خیال سے کبھی غائب نہیں ہوتی اور غیر محبّ کے خیال میں کبھی واقع نہیں ہوتی۔

ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج الخ. اس عبارت میں مصنف فرماتے ہیں کہ علم معانی جاننے والے لوگوں کے لئے جامع کو جاننے کی زیادہ احتیاج ہے یعنی ان کے لئے جامع کو جاننا بہت ضروری ہے۔ کیونکہ علم معانی کا سب سے بڑا باب فصل وصل ہے اور فصل وصل مبنی ہے جامع پر تو بغیر جامع کو جانے ہوئے فصل وصل نہ جان سکے گا اور فصل وصل کو جانے بغیر علم معانی کو نہ جان سکے گا۔

الغرض علم معانی جاننے کے لئے جامع کو جاننا بہت ہی ضروری ہے اور جامع میں بھی بالخصوص جامع خیالی کو جاننا زیادہ ضروری ہے کیونکہ جامع خیالی کا تعلق انسیت اور عادت کے جاری ہونے سے ہے۔ یعنی آدمی کے لئے جو صورتیں مالوف اور معتاد ہیں خیالات اور نفوس میں وہی جاری اور واقع ہوتی ہیں اور اسی جریان اور وقوع کی وجہ سے وہ اقتران حاصل ہوتا ہے جس کو جامع خیالی کہا جاتا ہے۔

ومن محسنات الوصل. مصنف فرماتے ہیں کہ وصل کے محسنات اور خوبیوں میں سے ایک بات یہ ہے کہ جن دو جملوں میں وصل پایا جائے وہ دونوں جملے اسمیت اور فعلیت میں متناسب ہوں یعنی دونوں جملے اسمیہ ہوں یا دونوں جملے فعلیہ ہوں۔ اسی طرح اگر دونوں فعلیہ ہوں تو اس وقت بھی دونوں جملے متناسب ہوں ماضی اور مضارع ہونے میں کہ دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں۔ ہاں اگر کوئی مانع موجود ہو تو اس وقت اسمیت وفعلیت یا ماضی ومضارع ہونے میں تناسب کو چھوڑ دیا جائے گا مثلا ایک جملہ میں تجدد کا ارادہ ہو اور دوسرے میں دوام وثبوت کا تو کہا جائے گا "قام زید وعمر وقاعد"

تذنیبٌ

اصلُ الحالِ المُنتقلةِ ان تکونَ بغیر واوٍ لانّها فی المعنی حکمٌ علی صاحبِها کالخبرِ ووصفٌ له کالنعتِ لکن خُولِفَ اذا کانت الحالُ جملةً فانها من حیث هی جملةٌ مستقلةٌ بالافادةِ فتحتاجُ الی مایَرْبِطُهابصاحبِها وکلٌّ من الضمیرِ والواوِ صالحٌ لِلرَّبْطِ والاصلُ هوالضمیرُ بدلیلِ المفردةِ والخبرِ والنعتِ فالجملةُ اِنْ خَلَتْ عن ضمیرِ

صاحِبِها وَجَبَ الواوُ فیها.

ترجمه: حال منتقله کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر واؤ کے ہو اس لئے وہ (حال مذکور) معنی میں ذوالحال پر حکم ہوتا ہے جیسے خبر اور اس (ذوالحال) کا (معنی میں) وصف ہوتا ہے جیسے نعت۔ لیکن اس اصل کے خلاف کیا گیا ہے جب کہ حال جملہ ہو اس لئے وہ (جملہ حالیہ) جملہ ہونے کی حیثیت سے مستقل بالا فادہ ہے، پس وہ محتاج ہوتا ہے اس (رابط) کی طرف جو اس (حال) کو ذوالحال سے جوڑ دے اور ضمیر اور واؤ میں سے ہر ایک ربط کی صلاحیت رکھتا ہے اور ضمیر ہی اصل ہے حال مفرد، خبر اور نعت کی دلیل سے پس جملہ اگر اپنے ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو تو (اس میں) واؤ لانا واجب ہوگا۔

تشریح: تذنیب کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے لانا، رہا یہ کہ یہاں تذنیب کیسے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فصل وصل کی بحث کے بعد جملہ حالیہ کی بحث لائی گئی ہے، اس طرح ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے لانا ہوا اور تذنیب پائی گئی۔ جملہ حالیہ کی بحث کو فصل وصل کی بحث کے بعد اس لئے لایا ہے کہ ان دونوں بحثوں میں مشابہت ہے کہ جس طرح وصل واؤ کے ساتھ اور فصل بغیر واؤ کے ہوتا ہے اسی طرح جملہ حالیہ بھی کبھی واؤ کے ساتھ اور کبھی بغیر واؤ کے آتا ہے۔ بہر حال۔ حال کی ایک قسم ہے، حال منتقلہ، حال منتقلہ اس حال کو کہتے ہیں جس کا اپنے ذالحال سے انفکاک ہوتا ہو، ذوالحال کے لئے لازم نہ ہو، حال منتقلہ میں اصل اور راجح یہ ہے کہ وہ بغیر واؤ کے ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ حال منتقلہ معنی کی رو سے ذوالحال پر حکم ہوتا ہے جیسے مبتداء اور خبر کہ ان میں خبر۔ مبتداء کے لئے حکم ہوتی ہے۔ جیسے ''جاء زید راکبا'' اس میں راکبا، حال منتقلہ ہے اور زید ذوالحال کے لئے معنی کی رو سے حکم ہے یعنی رکوب کا زید کے لئے ثبوت ہے جیسے زید راکب میں راکب خبر کا زید مبتداء کے لئے ثبوت ہے اور اسی طرح حال منتقلہ اپنے ذوالحال کے لئے از روئے معنی وصف ہوتا ہے، جیسے نعت اپنے منعوت کے لئے وصف اور صفت ہوتی ہے، جیسے جاء زید راکبا میں راکبا حال منتقلہ زید کے لئے وصف ہے جیسے ''جاء زید ن الراکب'' میں الراکب نعت اپنے منعوت زید کے لئے وصف ہے جب حال منتقلہ اپنے ذوالحال کے لئے خبر کی طرح حکم اور نعت کی طرح صفت ہوتا ہے تو حال منتقلہ بغیر واؤ کے آئے گا ہی کیونکہ خبر اور وصف دونوں بغیر واؤ کے آتے ہیں۔

لکن خولف اذا کانت الحال جملة. مصنف فرماتے ہیں کہ حال منتقلہ میں امر راجح اور اصل تو یہی ہے کہ بغیر واؤ کے ہو لیکن اگر حال منتقلہ جملہ ہو، اسمیہ ہو یا فعلیہ تو اس وقت اس اصل اور امر راجح کے خلاف کیا جاتا ہے یعنی اس جملہ پر واؤ داخل کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جملہ جو حال واقع ہوتا ہے جملہ ہونے کی حیثیت سے مستقل بالا فادہ ہوتا ہے، یعنی فائدہ پہنچانے میں اپنے ماقبل پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔ جملہ ہونے کی حیثیت سے اس لئے کہا ہے کہ جملہ حال ہونے کی حیثیت سے مستقل بالا فادہ نہیں ہوتا ہے۔ جب جملہ جملہ ہونے کی حیثیت سے مستقل بالا فادہ ہوتا ہے تو اس وقت یہ ربط ماقبل سے مستغنی ہوگا اور اس کا حالیہ ہونا ماقبل سے ربط چاہتا ہے اس لئے رابط کا ہونا ضروری ہے یعنی یہ جملہ اپنے ماقبل ذوالحال سے مربوط ہونے کے لئے رابط کا محتاج ہوا۔

رہا یہ کہ رابط کون ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رابط بننے کی صلاحیت۔ ضمیر اور واؤ دونوں رکھتے ہیں البتہ ان دونوں میں اصل یعنی راجح ضمیر ہے، اور ضمیر کے ربط کے لئے راجح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ حال مفردہ اور خبر اور نعت میں رابط صرف ضمیر ہی ہوتی ہے، پتہ چلا کہ ربط کے لئے ضمیر کا استعمال اصل یعنی راجح ہے۔ یاد رہے کہ یہ ضمیر رابط۔ ذوالحال کی طرف لوٹتی ہے۔

فالجملة ان خلت الخ. اب مصنف یہاں سے تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ ربط کے لئے کہاں پر صرف واؤ کو کہاں پر ضمیر کو اور کہاں پر دونوں کو استعمال کیا جائے گا: چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ جملہ جو حال واقع ہے اگر اپنے ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو تو اس وقت اس میں واؤ کا لانا ضروری ہوگا تا کہ اس جملہ کا اپنے ماقبل ذوالحال سے ربط ہو جائے۔

و كلُّ جملةٍ خاليةٍ عن ضميرِ ما يجوز ان يَنْتَصِبُ عنه حالٌ يَصِحُّ ان تقعَ حالاًعنه بالواوِ اِلَّاالـمُـصَدَّرَةُ بالمضارعِ المثبتِ نحوجاء زيـدٌ ويتكلم عمرٌو لِما سَياتِيُ واِلَّا فان كانت فعليةً والفعلُ مضارعٌ مثبتٌ اِمْتَنَعَ دخولُها نحوُ ولا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ لان الاصلَ المنفردةُ وهي تدل على حصولِ صفةٍ غيرِ ثابتةٍ مقارنٍ لِمَاُ جُعِلَتْ قَيْداً له وهو كذا لک اما الحصولُ فلكونه فعلاً مثبتاًواماالمقارنةُ فلكونه مضارعاً.

ترجمہ: اور ہر وہ جملہ جو اس (اسم) کی ضمیر سے خالی ہو جس سے حال کا منصوب ہونا جائز ہو صحیح ہے یہ کہ اس سے واؤ کے ساتھ حال واقع ہو مگر وہ (جملہ) جو مضارع مثبت کے ساتھ شروع کیا گیا ہو جیسے ''**جاء زيد و يتكلم عمرو**'' اس کی وجہ عنقریب آتی ہے، ورنہ، پس اگر وہ جملہ فعلیہ ہو اور فعل، مضارع مثبت ہو تو اس (واؤ) کا داخل ہونا ممتنع ہے جیسے (قول باری) ''**ولا تمنن تستكثر**'' عطاء نہ کر واس حال میں کہ تم اس کو کثیر شمار کرو۔ کیونکہ (حال میں) اصل حال مفردہ ہی ہے۔ اور وہ دلالت کرتا ہے ایسی صفت کے حصول پر جو غیر ثابت ہو مقارن (ومتصل) ہوتا ہے وہ حصول اس چیز کے جس کے لئے وہ حال قید بنایا گیا ہے اور وہ (مضارع مثبت) ایسا ہی ہے۔ بہر حال حصول تو اس لئے ہے کہ وہ فعل مثبت ہے اور بہر حال مقارنت تو اس لئے کہ وہ مضارع ہے۔

تشریح: فرماتے ہیں کہ ہر وہ جملہ جو اس اسم کی ضمیر سے خالی ہو جس اسم سے حال کا منصوب ہونا جائز ہو، تو اس جملہ کا اس اسم سے واؤ کے ساتھ حال بننا صحیح ہے۔ مگر وہ جملہ جو مضارع مثبت کے ساتھ شروع ہو جیسے ''**جاء زيد ويتكلم عمرو**'' کا جملہ مضارع مثبت کے ساتھ مشروع ہے۔ تو اس جملہ کا حال بننا جائز نہیں ہے، چنانچہ ویتکلم عمرو کو زید سے حال قرار دینا درست نہیں ہوگا، رہا یہ کہ کون ایسا اسم ہے جس سے حال کا منصوب ہونا صحیح ہوتا ہے تو وہ اسم کبھی فاعل واقع ہوتا ہے اور کبھی مفعول واقع ہوتا ہے جبکہ یہ دونوں معرفہ ہوں یا نکرہ مخصوصہ ہوں (نکرہ میں تخصیص، نعت، اضافت وغیرہما کی وجہ سے آتی ہے) نکرۂ محضہ نہ ہوں اسی طرح وہ اسم مبتداء اور خبر نہ ہو۔

والا فـان كـانت فعلية. اور اگر جملہ حالیہ اپنے ذوالحال کی ضمیر سے خالی نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ یہ جملہ حالیہ فعلیہ

ہے یا اسمیہ اگر جملہ فعلیہ ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ یہ فعل۔ مضارع ہے یا ماضی اگر مضارع ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ مثبت ہے یا منفی پس اگر مضارع مثبت ہے تو واؤ کا دخول ممتنع ہوگا اور ضمیر پر اکتفا لازم ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول ''ولا تمنن تستکثر'' اس میں تستکثر جملہ ہے جو اپنے ذوالحال کی ضمیر سے خالی نہیں ہے اور یہ جملہ، فعلیہ، مضارع مثبت ہے۔ اس لئے یہاں واؤ کا دخول ممتنع ہوا اور تستکثر میں جو ضمیر ہے ربط کے لے اس پر اکتفاء ضروری ہوا۔

لان الاصل المنفردة. یہاں سے مصنف نے اس بات کی علت بیان کی ہے کہ صورت مذکورہ میں واؤ کا دخول ممتنع اور ضمیر پر اکتفاء کیوں ضروری ہے، چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ واؤ کا امتناع اور ضمیر پر اکتفاء ضروری اس لئے ہے کہ حال میں اصل، حال منفردہ ہے اور حال منفردہ اپنی اصل وضع میں ذوالحال کے لئے حصول صفت پر دلالت کرتا ہے اور وہ ایسی صفت ہوتی ہے جو غیر ثابت ہوتی ہے یعنی یہ صفت اپنے ذوالحال سے جدا ہوتی ہے لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ حصول صفت اس چیز کا مقارن ہوتا ہے جس کے لئے حال قید ہے اور وہ عامل ہے یعنی حصول صفت عامل سے مقارن ہوتا ہے۔ اور مضارع مثبت بھی اسی طرح ہوتا ہے یعنی مضارع مثبت بھی حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہے جو حصول صفت مقارن ہوتا ہے حال کے عامل سے۔ جب مضارع مثبت بھی حال منفردہ کی طرح ہوا اور حال منفردہ اصل ہے تو مضارع مثبت میں بھی واؤ کا لانا ممتنع اور ضمیر پر اکتفاء ضروری ہوا جیسا کہ حال منفردہ میں واؤ کا دخول ممتنع اور ضمیر پر اکتفاء ضروری ہے۔

رہی یہ بات کہ مضارع مثبت جو حال منفردہ کی طرح ہے۔ حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کیسے کرتا ہے جو حصول صفت عامل حال سے مقارن ہوتا ہے، تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ مضارع مثبت کی دلالت حصول صفت پر تو اس لئے ہے کہ فعل مثبت ہے اور غیر ثابتہ پر اس لئے کہ فعل تجدد پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ثبوت پر اور مقارنت پر دلالت اس لئے کرتا ہے کہ یہ فعل مضارع ہے اور مضارع، حال اور استقبال دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا حال واستقبال کا اقتران پایا گیا۔

وَاَمَّا ما جاء من نحوِ قمتُ واَصُكُّ وَجْهَه وقولِه شِعْرٌ فلَمَّا خشيتُ اَظافيرَهم ÷ نجوتُ واَرْهَنُهم مالِكاً. فقيل على حذفِ المبتدأِ اى وانا اصك وانا ارهنهم وقيل الاولُ شاذٌ والثانى ضرورةٌ وقال عبدُالقاهر هى فيهما للعطفِ والاصلُ وصَكَكْتُ ورَهَنْتُ عُدِلَ الى المضارعِ لحكايةِ الحالِ.

ترجمہ: بہر حال وہ جو آیا ہے یعنی قمت الخ اور اس کے قول ''فلما خشیت الخ'' جیسا (میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ میں مار رہا تھا اس کے چہرہ پر، شعر جب میں ان کے ہتھیار سے ڈرا تو میں نے نجات پائی اس حال میں کہ میں ان کے پاس مالک کو رہن رکھ رہا ہوں) تو کہا گیا ہے کہ مبتداء کے حذف کے اعتبار سے ہے یعنی ''انا اصک وانا ارھنھم'' اور کہا گیا ہے پہلا شاذ ہے اور دوسرا ضرورۃً ہے، اور عبد القاہر نے کہا ہے، وہ (واؤ) ان دونوں مثالوں میں عطف کے لئے ہے نہ کہ حال کے لئے اور اصل عبارت ہے (قمت وصککت. (ونجوت) ورھنت، مضارع کی طرف عدول، حکایت حال کے لئے ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے فعل مضارع مثبت جب حال بنے تو واؤ کا دخول ممتنع ہوتا ہے حالانکہ بعض اہل عرب کا قول ہے قمت و اصک۔ میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ میں اس کے چہرے پر مار رہا ہوں دیکھئے! اصک واحد متکلم، یعنی فعل مضارع مثبت ہے جو حال بن رہا ہے اور واؤ آیا ہے اسی طرح سے عبداللہ بن ہمام کا شعر ہے "فلما خشیت اظا فیرھم ÷ نجوتُ و ارھنھم مالکا" اس میں بھی و ارھنھم میں واؤ آیا ہے حالانکہ ارھن واحد متکلم یعنی فعل مضارع مثبت ہے جو حال بن رہا ہے تو اس کا کیا جواب ہوگا۔ مصنف نے اس کے جواب میں تین اقوال ذکر کیے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ دونوں مثالوں میں مبتداء محذوف ہے اور اصل عبارت ہے "وانا اصک وانا ارھنھم" جب مبتداء محذوف ہوا تو جملہ اسمیہ ہوگیا فعل مضارع نہیں رہا اور اعتراض فعل مضارع کو لیکر تھا۔

دوسرا قول جواب میں یہ ذکر کیا ہے کہ "قمت واصک وجھہ" شاذ ہے یعنی قانون نحوی کے خلاف ہے پس یہ فصاحت کے منافی نہیں۔ اور دوسرا یعنی "نجوت و ارھنھم" ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور تیسرا قول جواب میں شیخ عبدالقاہرؒ کا ذکر کیا ہے۔ عبدالقاہرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مثالوں میں واؤ عطف کے لئے ہے نہ کہ حال کے لئے اور اصل عبارت یہ ہے "قمت وصککت" اور "نجوت ورھنت" جب واؤ حال کے لئے نہیں ہے تو اعتراض نہیں پڑے گا کیونکہ اعتراض واؤ کو حال کے لئے ماننے پر تھا۔ رہی یہ بات کہ اصک اور ارھنھم مضارع کی طرف ماضی صککت اور رھنت سے عدول کیوں کیا گیا ہے تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ ماضی سے مضارع کی طرف عدول حکایت حال کے لئے ہے، اس مثال میں حکایت حال کا مطلب یہ ہے کہ جو امر زمانہ ماضی میں ہوا تھا اس کو زمانہ حال میں واقع مان کر اس کو لفظ مضارع کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے جو لفظ مضارع حصول یعنی حال پر دلالت کرتا ہے۔

وان کان مَنفِیًّا فَالْاَمْرَانِ کقراۃِ ابنِ ذکوانَ فَاسْتَقِیمَا ولاتَتَّبِعٰنِ بالتخفیفِ ونحوِ ومالنا لانؤمنُ باللہ لدلالتِہ علی المقارنۃِ لکونہ مضارعاًدون الحصولِ لکونہ منفیا وکذا ان کان ماضیاً لفظا اومعنیً کقولِہ تعالیٰ اَنّٰی یکونُ لی غلامٌ وقد بَلَغَنِیَ الْکِبَرُو قولِہ تعالیٰ اوجاءُ وُکم حَصِرَتْ صَدُورُھم وقولِہ تعالیٰ انی یکون لی غلامٌ ولم یَمْسَسْنِیْ بشرٌ و قولِہ تعالیٰ فانقلبُوا بنعمۃٍ من اللّٰہِ وفَضْلٍ لَمْ یَمْسَسْھُمْ سوءٌ وقولِہ تعالیٰ اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الجنۃَ ولَمَّا یاتِکم مثلُ اللذین خَلَوْمِنْ قبلِکُمْ.

ترجمہ: اور اگر (فعل مضارع) منفی ہو تو دونوں امر (واؤ لانا اور نہ لانا جائز) ہیں جیسے ابن ذکوان کی قرأت "فاستقیمان ولاتتبعان" (تو تم مستقیم رہو اور ان کی پیروی نہ کرو) نون کی تخفیف کے ساتھ اور جیسے ہم کو کیا ہوگیا ہے کہ ہم اللہ پر ایمان نہ لائیں۔ اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے مقارنت پر اس کے مضارع ہونے کی وجہ سے نہ کہ حصول پر اس کے منفی ہونے کی وجہ سے اسی طرح (دونوں امر واؤ اور ترک واؤ جائز ہے) اگر (فعل) ماضی ہو لفظا یا معنی (مثبت ہو یا منفی) جیسے اللہ تعالیٰ کا قول۔ مجھے لڑکا کس طرح ہوگا حالانکہ مجھے پڑھاپا

پہنچ چکا اور اللہ تعالیٰ کا قول یا وہ تمہارے پاس آئیں حال یہ کہ ان کا دل منقبض ہو اور اللہ تعالیٰ کا قول مجھے لڑکا کس طرح ہوگا حالانکہ مجھے کسی انسان نے نہیں چھوا اور اللہ تعالیٰ کا قول پس یہ لوگ خدا کی نعمت اور فضل کے ساتھ لوٹے کہ ان کو کوئی ناگواری نہیں پیش آئی اور اللہ تعالیٰ کا قول کیا تم لوگ یہ خیال رکھتے ہو کہ تم جنت میں داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان لوگوں کا سا کوئی واقعہ نہیں پیش آیا جو تم سے پہلے گذرے ہیں۔

تشریح: اگر فعل مضارع منفی حال بن رہا ہو تو دونوں امر جائز ہیں واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور نہ لانا بھی جائز ہے جیسے ابن ذکوان کی قرأت ''**فاستقیما و لا تتبعان**'' نون کی تخفیف کے ساتھ یعنی ابن ذکوان نے ''تتبعان'' کے نون کو تخفیف کے ساتھ کہا ہے اور اس صورت میں ''**و لا تتبعان**'' فعل مضارع منفی ہوگا یعنی اس صورت میں لا نفی کا ہوگا نہ کہ نہی کا کیونکہ اگر نہی کے لئے ہوتا تو نون گر جاتا اور یہ مضارع منفی حال ہے جو واؤ کے ساتھ لایا گیا ہے۔

اور عام قراء کی قرأت کے مطابق ''**و لا تتبعان**'' نون کی تشدید کے ساتھ ہے اور اس صورت میں یہ مضارع منفی نہیں ہوگا کیونکہ اس میں جو لا ہے وہ ناہیہ ہوگا اور واؤ عطف کے لئے ہوگا ما قبل پر اور جب یہ مضارع منفی نہیں ہوگا تو ہماری بحث سے خارج ہونے کی وجہ سے یہ آیت واؤ حالیہ لانے کی مثال نہیں بنے گی۔ جیسا کہ ہم نے بتلایا کہ یہ واؤ عاطفہ ہوگا: اور جیسے اللہ تعالیٰ قول ''**و ما لنا لا نؤمن باللہ**'' یہ آیت مضارع منفی جو حال بن رہا ہو اس میں واؤ حالیہ نہ لانے کی مثال ہے چنانچہ **لا نؤمن** مضارع منفی ہے اور حال واقع ہے اور بغیر واؤ کے ہے۔

رہی یہ بات کہ مضارع منفی کی صورت میں دونوں امر واؤ کا لانا اور نہ لانا کیوں جائز ہیں تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ فعل چونکہ مضارع ہے اور مضارع مقارنت پر دلالت کرتا ہے یعنی مضارع میں حال اور استقبال دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور مقارنت کے مناسب واؤ نہ لانا ہے اس لئے واؤ نہ لانا جائز ہوا اور چونکہ یہ فعل مضارع منفی ہے اور نفی، عدم حصول پر دلالت کرتی ہے اور عدم حصول کے مناسب واؤ کو داخل کرنا ہے۔ اس لئے واؤ لانا جائز ہوا۔ بالفاظ دیگر فعل مضارع منفی مقارنت پر دلالت کرنے میں حال مفردہ کے مشابہ ہے اور حصول صفت پر دلالت کرنے میں حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے اس لئے دونوں جائز ہیں۔

و کذا ان کان ماضیا. مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حال بننے والا فعل، فعل ماضی ہو مضارع نہ ہو خواہ لفظا ماضی ہو یا معنیً ماضی ہو چاہے فعل ماضی مثبت ہو یا منفی تو اسی طرح دونوں امر واؤ کا لانا اور واؤ کا نہ لانا جائز ہیں جیسے مضارع منفی کی صورت میں دونوں امر جائز تھے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول حضرت زکریا علیہ السلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے ''**انی یکون لی غلام وقد بلغنی الکبر**'' دیکھئے ''**وقد بلغنی الکبر**'' جملہ حالیہ فعل ماضی واؤ کے ساتھ ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''**او جاء وکم حصرت صدورھم**'' اس میں **حصرت الخ** جملہ حالیہ فعل ماضی بغیر واؤ کے ہے۔ یہاں **بلغنی** اور **حصرت** دونوں۔ لفظا اور معنیً دونوں اعتبار سے ماضی ہیں آگے معنیً ماضی بالواؤ و بغیر الواؤ کی مثال ہے۔ معنیً ماضی سے مراد مضارع منفی **بلم** یا **بلما** ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مضارع کو ماضی کی طرف پلٹ دیتے ہیں۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''**انی یکون لی غلام ولم یمسسنی بشر**'' اس میں **ولم یمسسنی بشر** جملہ حالیہ ماضی معنیً با واؤ ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ قول ''**فانقلبوا بنعمة من**

الله وفضل لم یمسسهم سوء ''اس میں لم یمسسهم سوء جملہ حالیہ فعل ماضی معنیٰ بغیر الواؤ ہے، یہ دونوں فعل ماضی معنیٰ بلم کی مثال ہیں، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما یاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم '' اس میں ولما یاتکم معنیٰ فعل ماضی بلما ہے اور جملہ حالیہ بالواؤ ہے۔

اما المُثبَتُ فلدلالتِه على الحصولِ لكونِه فعلاً مثبتاً دون المقارنةِ لكونه ماضِياً ولهذا شُرِطَ ان يكونَ مع قدظاهرةً اومقدرةً واما المنفِيُّ فلدلالتِه على المقارنـةِ دون الحصولِ اَمَّاالاولُ فلان لَمَّا للاستغراقِ وغيرِها لانتفاءٍ مقدمٍ مع ان الاصلَ استمرارُه فيحصلُ به الدلالةُ عليها عندالاطلاقِ بخلافِ المثبتِ فاِنَّ وضعَ الفعلِ على افادةِ التجددِوتحقيقُه ان استمرارَ العَدَمِ لايفتقر الى سببٍ بخلافِ استمرارِ الوجودِ واَمَّا الثاني فلكونِه مَنْفِيًّا.

ترجمہ: بہرحال مثبت تو اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے حصول پر اس کے فعل مثبت ہونے کی وجہ سے نہ کہ مقارنت پر اس کے ماضی ہونے کی وجہ سے اور اسی وجہ سے شرط لگائی گئی ہے کہ وہ قد کے ساتھ ہو قد ظاہرہ ہو یا مقدرہ۔ بہرحال منفی تو اس کے مقارنت پر دلالت کرنے کی وجہ سے نہ کہ حصول پر۔ بہرحال اول (دلالت علی المقارنۃ) تو اس لئے کہ لما استغراق کے لئے ہے اور اس (لما) کا غیر اس انتفاء کے لئے آتا ہے جو مقدم ہے ساتھ اس کے کہ اصل اس کا استمرار ہے۔ پس حاصل ہو جائے گی اس کے ذریعہ اس پر دلالت اطلاق کے وقت برخلاف مثبت کے کہ فعل کی وضع تجدد کا فائدہ دینے کے لئے ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ عدم کا استمرار کسی سبب کا محتاج نہیں ہوتا برخلاف استمرار وجود کے اور بہرحال دوسرا (ماضی کا حصول پر دلالت نہ کرنا) تو اس کے منفی ہونے کی وجہ سے ہے۔

تشریح: پچھلے سبق میں یہ کہا گیا تھا کہ حال بننے والا فعل اگر ماضی ہو خواہ لفظا ماضی ہو یا معنیٰ خواہ ماضی مثبت ہو یا منفی تو واؤ حالیہ کا لانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں۔

اب یہاں سے اوّلاً ماضی مثبت میں واؤ لانے اور نہ لانے کے جواز پر دلیل پیش کرتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ فعل ماضی مثبت (جو حال واقع ہے) حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہے۔ حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت اس لئے کرتا ہے کہ یہ فعل ماضی۔ مثبت ہے اور مثبت حصول یعنی حصول صفۃ غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہی ہے۔

جب ماضی مثبت حصول صفۃ غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہے تو یہ حال مفردہ کے مشابہ ہو گیا اور حال مفردہ میں واؤ نہیں آتا ہے اس لئے فعل ماضی مثبت کی صورت میں واؤ نہ لانا جائز ہوا، البتہ یہ فعل ماضی مثبت مقارنت پر دلالت نہیں کرتا ہے اور مقارنت پر دلالت اس لئے نہیں کرتا ہے کہ یہ فعل، ماضی ہے۔ اور جب ماضی ہے تو حال کے مقارن نہیں ہوگا برخلاف مضارع کے کہ اس میں استقبال کا حال سے اقتران رہتا ہے۔

جب فعل ماضی مقارنت پر دلالت نہیں کرے گا تو حال مفردہ کے مشابہ نہ ہوگا جب حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہوگا تو واؤ کا لانا جائز ہوگا۔

ولھذا شرط ان یکون. مصنف فرماتے ہیں کہ فعل ماضی چونکہ مقارنت حال پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ ماضی جب حال بنے تو قد کے ساتھ ہو خواہ یہ قد ظاہرہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "وقد بلغنی الکبر" میں ہے یا مقدرہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "حصرت صدورھم" میں ہے، فعل ماضی کے حال بننے کے وقت ماضی کا قد کے ساتھ ہونا شرط اس لئے ہے کہ قد ماضی کو حال سے قریب کر دیتا ہے اور جب حال سے قریب کر دیتا ہے تو حال سے اقتران پایا جائے گا اور ماضی کا جملہ حالیہ بننا درست ہو جائے گا۔

واما المنفی فلدلالته علی المقارنة. مصنف یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فعل ماضی منفی کی صورت میں واؤ کا لانا اور نہ لانا دونوں جائز کیوں ہے اس کی علت کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ماضی منفی کی صورت میں واؤ کا لانا اور نہ لانا دونوں جائز اس لئے کہ فعل ماضی منفی مقارنت پر دلالت کرتا ہے پس حال مفردہ سے مشابہت کی وجہ سے واؤ کا نہ لانا جائز ہوا، فعل ماضی منفی حصول پر دلالت نہیں کرتا ہے پس حال مفردہ سے مشابہت نہ ہونے کی وجہ سے واؤ کا لانا جائز ہوا۔ رہی پہلی صورت یعنی ماضی منفی کا مقارنت پر دلالت کرنا تو وہ اس لئے کہ اگر ماضی منفی بلما ہے تو لما استغراق کے لئے آتا ہے یعنی لما فعل کے انتفاء کے وقت سے زمانۂ تکلم تک نفی کا ممتد اور دراز ہونا بتلاتا ہے تو اس صورت میں ماضی منفی بلما کا حال سے (جو مانۂ تکلم کہلاتا ہے) مقارن ہونا اور مقارنت پر دلالت کرنا پایا گیا۔ اور اگر ماضی منفی لما کے علاوہ کے ساتھ ہے مثلاً لم یا ما کے ساتھ منفی ہو تو یہ منفی بلم یا بما فعل کے انتفاء کے وقت سے زمانۂ تکلم سے پہلے تک کی نفی کے لئے آتا ہے، البتہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نفی وقت تکلم تک بالاستمرار ہوتی ہے یعنی نفی میں اصل اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ نفی وقت تکلم تک دراز اور مستمر ہوتی ہے الا یہ کہ انقطاع نفی پر کوئی قرینہ پایا جائے، تو ماضی منفی بلم یا بما کی صورت میں بھی استمرار نفی کی وجہ سے مقارنت حال پر دلالت حاصل ہوگی۔ الغرض ماضی منفی بلما یا بلم یا بما کی صورت میں نفی میں اصل استمرار ہے اس وجہ سے مقارنت حال پر دلالت حاصل ہوگئی لیکن مقارنت پر دلالت جو حاصل ہوگی وہ عندالاطلاق یعنی زمانۂ تکلم سے پہلے انقطاع نفی پر قرینہ نہ پائے جانے کے وقت، برخلاف ماضی مثبت کے کہ فعل کی اصل وضع تجدد کا فائدہ دینا ہے یعنی فعل کی جو وضع ہوئی ہے وہ تجدد کا فائدہ دینے کے لئے نہ یہ کہ فعل کی اصل استمرار فعل ہے، اس کلام کی تحقیق یہ ہے کہ نفی اور عدم کا استمرار کسی سبب کا محتاج نہیں ہے وجود اور فعل مثبت کے استمرار کے برخلاف کہ وجود کا استمرار سبب مؤثر کے پائے جانے کا محتاج ہے۔

واما الثانی. بہرحال ثانی یعنی فعل ماضی منفی کا حصول پر دلالت نہ کرنا تو وہ اس لئے کہ یہ فعل ماضی، منفی ہے اور فعل منفی حصول پر نہیں بلکہ عدم حصول پر دلالت کرتا ہے۔

وان کانت اسمیةً فالمشھورُ جوازُ ترکِھا بعکسِ مامَرَّ فی الماضی المثبتِ نحوُ کَلِمتُه فُوْہُ الی فِیَّ واَنَّ دخولَھا اولیٰ لعدمِ دلالتِھا علی عدمِ الثبوتِ مع ظھورِ الاستینا فِ فیھا

فَحَسُنَ زِيادةُ رابطٍ نحو فلا تجعلوا لِلّٰه اندادا وانتم تعلمون وقال عبدُالقاهران كان المبتدأُ ضميرَ ذِی الحالِ وَجَبَتْ نحو جاء زيدٌ وهو يَسْرعُ او هو مُسْرِعٌ وان جُعِلَ نحوُ على كَتِفِه سيفٌ حالًا كَثُرَ فيها تركُها نحوُ خرجتُ مع البازِیّ علیَّ سوادٌ وحَسُنَ التركُ تارةً لدخولِ حرفٍ على المبتدأِ كقولِه شعر فقلتُ عسیٰ اَنْ تُبْصِرِيْنِی كَاَنَّمَا÷بنی حَوَالِیَّ الاسودُالحواردُ.واُخریٰ لو قوعِ الجملةِ بِعَقِبِ مفردٍ كقوله شعر واللهِ يُبْقِيْكَ لنا سالماً÷ بَرْداكَ تعظيمٌ وتبجيلٌ.

ترجمه: اور اگر (جملہ حالیہ) اسمیہ ہوتو مشہور اس (واؤ) کے ترک کا جائز ہونا ہے اس کے برعکس کی وجہ سے جو ماضی مثبت میں گذرا جیسے میں نے اس سے بات کی اس حال میں کہ اس کا منہ میرے منہ کی طرف تھا اور (یہ بھی مشہور ہے کہ) اس (واؤ) کا دخول بہتر ہے اس (جملہ اسمیہ) کے عدم ثبوت پر دلالت نہ کرنے کی وجہ سے، ساتھ اس میں استیناف کے ظاہر ہونے کے تو اس میں رابط کی زیادتی بہتر ہے جیسے پس نہ بناؤ اللہ کے مقابل حال یہ کہ تم جانتے ہو اور شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ اگر (جملہ اسمیہ حالیہ میں) مبتداء ذوالحال کی (طرف لوٹنے والی) ضمیر ہوتو (واؤ) واجب ہوگا جیسے ''جاء زید وھو یسرع یا ھو مسرع'' (پھر شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے) اگر کر دیا جائے ''علی کتفہ سیف'' جیسی مثالوں کو حال تو اس (حال) میں اس (واؤ) کا ترک کثیر ہے جیسے ''خرجت مع البازی علی سواد'' تو نکل جاتا ہوں میں باز کے ساتھ رات کی تاریکی میں اور (شیخ عبدالقاہر نے کہا) کبھی بہتر ہوتا ہے (واؤ کا) چھوڑنا (جملہ اسمیہ میں) کسی حرف کے مبتداء پر داخل ہونے کی وجہ سے جیسے اس کا قول شعر۔ تو میں نے کہا تو مجھ کو اس حال میں دیکھے گا کہ گویا میرے لڑکے میرے اردگرد غضبناک شیر ہیں، اور کبھی (بہتر ہوتا ہے ترک واؤ) جملہ اسمیہ حالیہ کے واقع ہونے کی وجہ سے حال مفرد کے بعد جیسے اس کا قول شعر۔ خدا تجھ کو ہمارے لئے باقی رکھے سلامتی کی حالت میں اس حال میں کہ تیری چادر بزرگی اور شرافت ہے۔

تشریح: اب تک اس سے پہلے جو تفصیل ذکر کی گئی ہے یہ اس وقت تھی جبکہ جملہ حالیہ۔ فعلیہ ہو اور اگر جملہ حالیہ۔ اسمیہ ہو تو مشہور جملہ حالیہ اسمیہ میں یہ ہے کہ واؤ کو چھوڑ دینا جائز ہے لیکن جملہ حالیہ اسمیہ کی صورت میں ترک واؤ کے جواز کی جو علت ہے وہ اس علت کے برخلاف ہے جو فعل ماضی مثبت میں ترک واؤ کی بیان کی گئی ہے، یعنی جملہ حالیہ اسمیہ میں بھی ترک واؤ جائز ہے (مشہور قول کے مطابق) اور فعل ماضی مثبت اگر حال بن رہا ہو تو اس وقت بھی ترک واؤ جائز ہے مگر جملہ حالیہ اسمیہ میں ترک واؤ کی جو علت ہے وہ برعکس اور الگ ہے اس علت کے جو علت ماضی مثبت میں ترک واؤ کی بیان کی گئی ہے۔ وہ اس طرح کہ ماضی مثبت میں ترک واؤ اس لئے ہے کہ فعل ماضی مثبت حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہے پس فعل ماضی مثبت حال مفردہ کے مشابہ ہوگیا پس ترک واؤ جائز ہوگیا کیونکہ حال مفردہ میں بھی واؤ نہیں آتا ہے اور جملہ حالیہ اسمیہ میں ترک واؤ اس لئے جائز ہے کہ یہ

جملہ حالیہ اسمیہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور مقارنت پر دلالت اس لئے کرتا ہے کہ جملہ اسمیہ دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے ،پس حال سے مقارن ہوگا۔ جب جملہ اسمیہ حالیہ مقارنت پر دلالت کیا تو جملہ اسمیہ حالیہ مقارنت کی جہت سے حال مفردہ کے مشابہ ہوگیا۔لہٰذا اس میں واؤ کا نہ لانا جائز ہوا۔

الغرض فعل ماضی مثبت حصول پر دلالت کرتا ہے مقارنت پر نہیں اور جملہ اسمیہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ اس لئے جملہ اسمیہ حالیہ میں ترک واؤ کی علت برعکس ہوئی اس علت کے جو ماضی مثبت میں ترک واؤ کی بیان کی گئی ہے، جملہ اسمیہ حالیہ (جس میں واؤ نہیں لایا جاتا ہے) کی مثال ''کلمته فوه الی فِی ''اس میں فوه الخ جملہ اسمیہ حالیہ ہے اور واؤ کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

وان دخولها اولیٰ. اور یہ بات بھی مشہور ہے کہ جملہ اسمیہ حالیہ میں واؤ کا داخل کرنا ترک واؤ سے بہتر ہے۔ جملہ اسمیہ حالیہ میں واؤ کا دخول بہتر اس لئے ہے کہ جملیہ اسمیہ عدم ثبوت پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ یعنی ثبوت پر دلالت کرتا ہے تو حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت نہیں ہوئی لہٰذا حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہوا دوسری بات یہ ہے کہ جملہ اسمیہ میں استیناف کا ظہور ہوتا ہے پس اس وقت اس کے مستقل بالافادہ ہونے کی وجہ سے اس کا ماقبل سے ربط نہیں رہ سکے گا جب کہ حال واقع ہونے کی وجہ سے ربط ضروری ہے پس رابط یعنی واؤ کا اضافہ اور زیادتی بہتر ہے جیسے ''فلا تجعلوا للّٰہ اندادا وانتم تعلمون ''اس میں وانتم تعلمون جملہ اسمیہ حالیہ بالواؤ ہے۔

وقال عبد القاهر. شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ جملہ اسمیہ حالیہ میں مبتداء اگر وہ ضمیر ہے جو ذوالحال کی طرف لوٹ رہی ہے تو واؤ کا لانا ضروری ہوگا برابر ہے کہ اس مبتداء کی خبر فعل ہو (ماضی یا غیر ماضی) جیسے ''جاء زید وهو یسرع ''اس میں وهو یسرع جملہ اسمیہ حالیہ بالواؤ ہے اس میں جملہ اسمیہ حالیہ میں ہو ضمیر مبتداء ہے جو زید ذوالحال کی طرف لوٹ رہی ہے اور یسرع اس مبتداء کی خبر ہے جو فعل ہے۔ یا اس مبتداء کی خبر اسم ہو جیسے ''جاء زید وهو مسرع ''اس میں وہو مسرع جملہ اسمیہ حالیہ بالواؤ ہے۔ مبتداء ہو ضمیر ہے جو زید ذوالحال کی طرف لوٹ رہی ہے اور اس میں خبر مسرع اسم ہے۔

وجعل نحو علی کتفه سیف الخ. پھر شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ اگر ''علی کتفه سیف ''جیسی ترکیب والی عبارت کو حال قرار دیا جائے تو اس حال میں ترک واؤ کثیر ہے۔ علی کتفه سیف جیسی ترکیب سے مراد یہ ہے کہ ایسا جملہ اسمیہ حال واقع ہو جس میں ظرف یا جار مجرور۔ اسم مرفوع پر مقدم ہو، جیسے بشار کا قول شعر ''اذا انکرتنی بلدة او نکرتها ÷ خرجت مع البازی علی سواد ''جب اہل شہر میرے مرتبہ کو نہ پہچانیں یا میں ان کو نہ پہچانوں تو نکل جاتا ہوں میں باز کے ساتھ حال یہ کہ مجھ پر رات کی بقیہ تاریکی ہوتی ہے، یعنی جب اہل شہر میرے مرتبہ کو نہ پہچانیں یا میں ان کو نہ پہچانوں تو میں وہاں سے نکل جاتا ہوں اپنے باز پرندہ کے ساتھ جو سب پرندوں سے زیادہ سویرے اٹھنے والا ہے درحالانکہ مجھ پر رات کی بقیہ تاریکی ہوتی ہے میں صبح کا انتظار نہیں کرتا۔ اس شعر میں علی سواد جملہ اسمیہ حال واقع ہے جس میں علی جار مجرور مقدم ہے سواد اسم مرفوع پر اور چونکہ ایسی ترکیب میں واؤ کو نہ لانا زیادہ ہے اس لئے علی سواد بغیر واؤ کے لایا گیا ہے۔

وحسن الترک تارہ الخ. شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ کبھی واؤ کو چھوڑنا جملہ اسمیہ حالیہ میں مستحسن ہوتا ہے جبکہ جملہ اسمیہ حالیہ میں مبتداء پر واؤ کے علاوہ کوئی ایسا حرف داخل ہوجائے جو ایک قسم کا ربط پیدا کرنے والا ہو، جیسے فرزدق کا قول شعر ’’فقلت عسیٰ ان تبصرینی کانما÷بنی حوالی الاسود الحوارد ‘‘اس میں شاعر کا قول بنی الاسود جملہ اسمیہ ہے جو تبصرینی کے مفعول سے حال واقع ہے۔اس میں واؤ کو چھوڑ دینا مستحسن ہے اس لئے چھوڑ دیا ہے اس میں بنی مبتداء اور الاسود خبر ہے۔ بنی مبتداء پر کانما حرف تشبیہ داخل ہے جو ذوالحال سے ایک قسم کا یا ایک گونہ ربط پیدا کررہا ہے۔اگر کانما داخل نہیں ہوتا تو پھر واؤ کے بغیر کلام مستحسن نہیں ہوتا۔

واخری لوقوع الجملة. اور کبھی واؤ کو چھوڑنا جملہ اسمیہ حالیہ میں اس وقت مستحسن ہوتا ہے جبکہ جملہ اسمیہ حالیہ، حال مفردہ کے بعد واقع ہو جیسے ابن الرومی کا قول شعر ’’واللہ یبقیک لنا سالما÷برداک تعظیم وتبجیل ‘‘اس میں برداک تعظیم وتبجیل جملیہ اسمیہ حال واقع ہے اور سالما حال مفردہ کے بعد واقع ہے۔اس لئے اس میں واؤ کو چھوڑنا مستحسن ہوا۔اگر برداک الخ سے پہلے سالما نہ ہوتا تو اس میں واؤ کو چھوڑنا مستحسن نہیں ہوتا۔

الایجازُ والاطنابُ والمساواۃُ

السکاکی اَمَّا الایجاز والاطنابُ فلکونِهما نَسْبیین لایتیسَّر الکلامُ فیهما الا بترکِ التحقیقِ والتعیینِ والبناءِ علی امرٍ عُرفِیٍّ وهو متعارَفُ الاوساطِ اَیْ کلامُهم فی مَجْریٰ عرفهم فی تأدیةِ المعانی وهو لا یُحمد فی باب البلاغة ولا یُذَمُّ فالایجاز اداءُ المقصودِ باَقَلَّ من عبارة المتعارف والاطناب اداءه باَکْثَرَمنها.

ترجمہ: (آٹھواں باب) ایجاز، اطناب اور مساواۃ ہے۔سکاکی نے کہا ہے بہر حال ایجاز واطناب تو چونکہ دونوں نسبی ہیں اس لئے ان دونوں کے بارے میں گفتگو کرنا آسان نہیں ہے مگر تحقیق وتعیین کو چھوڑنے کے ساتھ اور امر عرفی پر مبنی کرنے کے ساتھ اور وہ (امر عرفی) متعارف الاوساط ہے یعنی ان کا وہ کلام جو ان کے عرف میں معنی کی ادائیگی میں چلتا ہے اور وہ (کلام) بلاغت کے باب میں نہ تعریف کے لائق ہوتا ہے اور نہ مذمت کے لائق۔پس ایجاز مقصود کو ادا کرنا ہے متعارف عبارت سے کم کے ساتھ اور اطناب اس (مقصود) کو ادا کرنا ہے اس (متعارف عبارت) سے زیادہ کے ساتھ۔

تشریح: علم معانی کا آٹھواں باب ایجاز۔اطناب اور مساواۃ ہے اور یہ آخری باب ہے علامہ سکاکی نے اپنی کتاب مفتاح العلوم میں ایجاز اور اطناب کی جامع مانع تعریف نہیں کی ہے ان دونوں کی جامع مانع تعریف بیان نہ کرنے کی سکاکی نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ ایجاز واطناب دونوں امور نسبیہ میں سے ہیں یعنی ان امور میں سے ہیں جن کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف

ہے، یعنی ایجاز کا سمجھنا اطناب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور اطناب کا سمجھنا ایجاز کے سمجھنے پر موقوف ہے جیسے ابوت (باپ ہونا) اور بنوت (بیٹا ہونا) امور نسبیہ میں سے ہیں کہ ابوت کا سمجھنا بنوت پر اور بنوت کا سمجھنا ابوت پر موقوف ہے۔ ایجاز کا سمجھنا اطناب پر اور اطناب کا سمجھنا ایجاز پر موقوف اس لئے ہے کہ کلام موجز کا موجز ہونا اس کلام کی بہ نسبت ہوتا ہے جو اس سے زائد ہو اسی طرح کلام مطنب کا مطنب ہونا اس کلام کی بہ نسبت ہوتا ہے جو اس سے کم ہو۔ الغرض چونکہ ایجاز واطناب امور نسبیہ میں سے ہیں اس لئے ان دونوں کی تعریف میں گفتگو کرنا آسان نہیں ہے بجز اس کے کہ تحقیق اور تعیین کو چھوڑ دیا جائے، یعنی اس بات کی تشریح ممکن نہیں ہے کہ کلام کی اتنی مقدار ایجاز ہے اور اتنی مقدار کلام کی اطناب ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک کی مخصوص مقدار کو چھوڑ دیا گیا۔ اور ایجاز واطناب کی حد وتعیین امر عرفی پر مبنی کر دیا گیا اور وہ امر عرفی اوساط الناس کا متعارف کلام ہے جس کو یہ اوساط الناس، معنی مرادی کی ادائیگی میں اپنے روزمرہ کے معاملات ومخاطبات میں استعمال کرتے ہیں اور وہ کلام متعارف باب بلاغت میں لائق ستائش نہیں ہوتا ہے اور نہ لائق مذمت۔ پس وہ کلام جو اوساط الناس کے کلام متعارف سے زائد ہو وہ مطنب ہوگا اور جو کلام اس سے کم ہو وہ موجز ہوگا، اوساط الناس وہ لوگ ہیں جو فصیح وبلیغ تو نہیں ہوتے ہیں لیکن کلام کرنے سے عاجز بھی نہیں ہوتے۔

فالایجاز اداء المقصود الخ. جب یہ بات آ گئی کہ ایجاز واطناب کی تعریف کے سلسلہ میں گفتگو آسان نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایجاز واطناب کو امر عرفی پر مبنی کر دیا جائے تو اب امر عرفی پر مبنی کرتے ہوئے ایجاز کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ ایجاز نام ہے، مقصود کو ادا کرنا اوساط الناس کے متعارف کلام سے کم کے ساتھ، یعنی کسی مقصود کو ادا کرنے کے لئے اوساط الناس جس مقدار کلام پر اکتفاء کرتے ہیں اس مقدار کلام سے بھی کم عبارت کے ساتھ مقصود کو ادا کرنا ایجاز کہلاتا ہے اور اطناب نام ہے، اوساط الناس کسی مقصود کو ادا کرنے کے لئے جس مقدار کلام استعمال کرتے ہیں اس مقدار سے زیادہ کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے کا۔ اور مساواۃ ان دونوں کے بیچ کا درجہ ہے یعنی مقصود کو متعارف الاوساط کی مقدار کے ساتھ ادا کرنے کا نام مساواۃ ہے۔

ثم قال الاختصارُ لكونه نَسْبِيًّا يرجع تارةً الى ماسبق واُخرٰى الى كونِ المقامِ خليقاً بِـاَبْسَطَ مما ذُكر وفيه نظر لان كونَ الشئِ نسبيا لايقتضى تَعَسُّرَ تحقيقِ معناه ثم البناء علـى المتعارفِ والبسطِ الموصوفِ رَدٌّ الى الجهالةِ والاقربُ ان يقال المقبولُ من طُرُقِ التعبير تاديةُ اصلِه بلفظٍ مساوٍ له او ناقصٍ عنه وافٍ او زائدٍ عليه لفائدةٍ واحترز بوافٍ عن الاخلالِ كقوله شعر والعَيْشُ خيرٌ فى ظلا÷ لِ النُّوكِ ممن عاشَ كداً. اىِ الناعمُ وفى ظلالِ العقل وبفائدةٍ عن التطويلِ نحو ع واَلْفٰى قولَها كَذِ باًوَمَيْناً. وعن الحشوِ المفسد كالنَّدىٰ فى قوله شِعْرٌ ولافَضْلَ فيها للشجاعةِ والنَّدىٰ÷ وصَبْرِ الفتى لولالقاءُ شعوب. وغيرِ المفسد كقوله ع واَعْلَمُ علمَ اليومِ والامسِ قبلَه.

ترجمہ: پھر کہا ہے کہ اختصار کے نسبی ہونے کی وجہ سے بھی (اس میں) رجوع کیا جاتا ہے اس کی طرف

جو گذر کیا اور کبھی رجوع کیا جاتا ہے مقام کے اس سے زیادہ بسط کے ساتھ لائق ہونے کی طرف جو ذکر کیا گیا ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ شئی کا نسبی ہونا اس کے معنی کی تحقیق کی دشواری کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ پھر متعارف اور بسط موصوف پر مبنی کرنا جہالت کی طرف پھیرنا ہے اور اقرب (الی الصواب) یہ ہے کہ کہا جائے۔ مراد بیان کرنے کے طریقوں میں سے مقبول طریقہ، اصل مراد کو ادا کرنا ہے ایسے لفظ کے ساتھ جو اس (اصل مراد) کے مساوی ہو یا اس سے ناقص لفظ کے ساتھ جو وافی مراد ہو یا اس پر زائد لفظ کے ساتھ کسی فائدہ کے لئے۔ اور احتراز کیا ہے واف کے ذریعہ اخلال سے جیسے اس کا قول شعر۔ حماقت کے سایہ میں زندگی بہتر ہے اس شخص سے جو زندگی بسر کرے مشقت میں یعنی خوشگوار زندگی اور عقل کے سایہ میں اور (احتراز کیا ہے) فائدۃ کے ذریعہ تطویل سے جیسے مصرعہ اور پایا اس کے قول کو جھوٹ اور (احتراز کیا ہے فائدۃ کے ذریعہ) حشو مفسد سے جیسے لفظ ندیٰ اس کے قول میں شعر۔ اور اس (دنیا) میں کوئی خوبی نہیں تھی بہادری سخاوت اور جوان کے صبر کی اگر موت کا سامنا نہ ہوتا اور حشو غیر مفسد سے جیسے اس کا قول شعر۔ مجھے آج کا بھی علم ہے اور کل گذشتہ کا بھی۔

تشـــریح: علامہ سکا کی نے یہ بھی کہا ہے کہ اختصار یعنی ایجاز کے امر نسبی ہونے کی وجہ سے ایجاز کی تعریف کے سلسلہ میں کبھی رجوع اور نظر کی جاتی ہے ماسبق کی طرف اور کبھی نظر کی جاتی ہے اس بات کی طرف کہ مقام زیادہ بسط و تفصیل کے لائق ہے اس سے جو ذکر کیا گیا ہے یعنی علامہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ایجاز کے امر نسبی ہونے کی وجہ سے اس کی تعریف میں مقدار کلام کی تعیین نہیں کی جاسکتی ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ کلام کی اتنی مقدار ایجاز ہے۔ جب ایجاز کے باب میں مقدار کلام کی تعیین نہیں کی جاسکتی ہے تو ایجاز کو اوساط الناس کے کلام متعارف پر مبنی کر دیا کہ کلام متعارف سے اگر کم ہے تو ایجاز ہے اور اگر کلام متعارف سے زیادہ ہے تو اطناب ہے جیسا کہ پیچھے گذر کیا متن میں ماسبق سے یہی تفصیل مراد ہے، اور اسی طرح جب ایجاز کے باب میں مقدار کلام کی تعیین نہیں کی جاسکتی ہے تو کبھی اختصار یعنی ایجاز کو مبنی کر دیا جاتا ہے بسط مقام کی طرف یعنی مقام زیادہ بسط و تفصیل چاہتا ہے اور جو عبارت ذکر کی گئی ہے وہ اس سے کم ہے تو اس کم والی عبارت کو بھی ایجاز کہتے ہیں، گویا کہ کلام متعارف سے کم کا نام جس طرح ایجاز رکھا جاتا ہے اسی طرح مقام کے تقاضا سے بھی کم کا نام ایجاز رکھا جاتا ہے۔

وفیـــہ نـظر. علامہ سکا کی نے جو یہ کہا تھا کہ ایجاز و اطناب کے امر نسبی ہونے کی وجہ سے اس کی تعریف آسان نہیں ہے بلکہ دشوار ہے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بات محل نظر ہے۔ محل نظر اس لئے ہے کہ کسی چیز کا نسبی ہونا اس کے معنی کی تحقیق و تعریف کی دشواری کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کیونکہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو نسبی اور اضافی ہیں مگر اس کی تعریف اور اس کے معنی کی تحقیق کی جاتی ہے۔

مثلاً بنوت کہ اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ بنوت کسی جاندار کا دوسرے کے نطفہ سے پیدا ہونا ہے جو اسی کی نوع سے ہو۔ اسی طرح ابوت و اخوت سب امور نسبیہ ہیں اور ان کی تعریف کی گئی ہے۔ اس نظر کا جواب یہ ہے کہ سکا کی نے تعسر تحقیق سے

یہ نہیں کہنا چاہا ہے کہ اس ایجاز واطناب کے معنی کا بیان تعریف کے ذریعہ دشوار ہے۔ اس لئے کہ سکا کی نے جو ایجاز واطناب کا مفہوم بیان کیا ہے وہ ان کی تعریف ہی تو ہے بلکہ تعسر تحقیق سے علامہ سکا کی نے یہ مراد لیا ہے کہ یہ متعین نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کلام کی اتنی مقدار ایجاز اور اتنی مقدار اطناب ہے اور یہ بالکل صحیح ہے۔

ثم البناء علی المتعارف الخ. یہاں سے علامہ سکا کی پر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ایجاز واطناب کو اوساط الناس کے کلام متعارف پر مبنی کر دیا ہے اسی طرح بسط موصوف پر مبنی کر دیا ہے یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر کلام متعارف سے کم ہے تو ایجاز اور زیادہ ہے تو اطناب اسی طرح اگر مقام زیادتی بسط وتفصیل کا تقاضا کر رہا ہے اور جو عبارت ذکر کی گئی ہے وہ اس مقتضاء مقام سے کم ہے تو ایجاز اور زیادہ ہے تو اطناب، مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ نے ایجاز واطناب کو ان دونوں پر مبنی کر کے لوگوں کو جہالت میں ڈال دیا ہے کیونکہ کلام متعارف اور بسط مقام کی مقدار اور کیفیت تو متعین ہے نہیں کہ کہا جائے کہ اگر اس مقدار سے کم ہے تو بسط مقام اور کلام متعارف سے کم ہے اور اس مقدار سے زیادہ ہے تو بسط کلام اور کلام متعارف سے زیادہ ہے تو یہ جہالت ہی کی طرف محول کرنا ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلغاء کی طرح اوساط الناس کے یہاں بھی کلام کی ایک حد متعین ہوتی ہے جس سے وہ جملہ معاملات میں اپنے مافی الضمیر کو ادا کر لیتے ہیں پس کلام متعارف پر مبنی کرنا بلغاء اور اوساط ہر دو کے لحاظ سے واضح ہے مجہول نہیں ہے۔

اسی طرح بلغاء کی نظر حتی الوسع تمام مقتضیات پر ہوتی ہے لہٰذا مقام کلام جس قدر کلام کا مقتضی ہوگا اس سے وہ لوگ بے خبر نہیں ہوں گے اور بسط مقام کی بھی حد ان لوگوں کو معلوم ہوگی اس لئے بسط مقام پر مبنی کرنا بھی جہالت کی طرف پھیرنا نہیں ہوا۔

والاقرب ان یقال المقبول الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ کہا جائے معنیٔ مرادی کو بیان کرنے کے طریقوں میں سے مقبول طریقہ یہ ہے کہ اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ساتھ جو اصل مراد کے مساوی اور برابر ہو اور اس کو مساوات کہتے ہیں یا معنیٔ مرادی کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ساتھ جو اصل مراد سے کم ہو مگر معنیٔ مرادی کو پوری طرح ادا کر رہا ہو اور اس کو ایجاز کہتے ہیں یا معنیٔ مرادی کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ساتھ جو اصل مراد پر زائد ہو اور یہ زیادتی کسی فائدہ کے لئے ہو، اور اس کو اطناب کہتے ہیں۔

واحترز بواف عن الاخلال. ایجاز کا مفہوم بیان کرتے ہوئے ابھی کہا گیا ہے کہ لفظ۔ اصل مراد سے کم ہو مگر یہ لفظ ناقص اصل مراد کو وافی اور پوری طرح بیان کرنے والا ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ واف (پوری طرح بیان کرنے والا ہو) کی قید سے۔ اخلال سے احتراز ہو گیا، کیونکہ اخلال کہتے ہیں اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ذریعہ جو اصل مراد سے کم ہو اور اصل مراد کو وافی نہ ہو بلکہ یہ ناقص لفظ اصل کو ادا کرنے میں تکلف کا محتاج ہو جیسے حارث بن حلزہ یشکری کا شعر۔ ''والعيش خير في ظلا÷ل النوك ممن عاش كدا'' اس شعر میں شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ بیوقوفی کے سایہ میں خوشگوار زندگی بسر کرنا بہتر ہے اس زندگی سے جو عقل کے سایہ میں تعب ومشقت کے ساتھ گذرے، شاعر کی اس اصل مراد کو ادا کرنے کے لئے شعر میں ذکر کئے گئے الفاظ کم ہیں اور اس اصل مراد کو وافی یعنی پوری طرح ادا نہیں کر پا رہے ہیں۔ کیونکہ شعر سے تو صرف اتنا معلوم ہو رہا ہے کہ بیوقوفی

کے سایہ میں زندگی بہتر ہے مشقت والی زندگی سے۔اس لئے اس شعر میں اخلال ہے۔

مصنف نے جوکہا ہے''ای الناعم وفی ظلال العقل ''اس عبارت سے مصنف نے یہ سمجھایا ہے کہ عیش سے مراد عیش ناعم یعنی خوشگوار زندگی ہے اور ممن عاش کدا سے مراد ممن عاش کدافی ظلال العقل ہے یا آپ ایسے بھی کہہ سکتے ہیں کہ ای الناعم وفی ظلال العقل کہہ کہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اس عبارت کو چھوڑنے سے اس شعر میں خلل آیا ہے۔

وبفائدة عن التطویل. مصنف فرماتے ہیں کہ اطناب کا مفہوم بیان کرتے ہوئے جو کہا گیا ہے کہ اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ذریعہ جو اصل مراد سے زائد ہو اور یہ زائد لفظ کسی فائدہ کے لئے ہو، تو اس فائدہ کی قید سے تطویل سے احتراز ہو گیا کیونکہ تطویل کہتے ہیں اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ذریعہ جو اصل مراد سے زائد ہو اور یہ زائد لفظ کسی فائدہ کے لئے نہ ہو اور یہ زائد لفظ متعین بھی نہ ہو جیسے عدی بن زیاد کا شعر''وقددت الادیم لراهشیه ÷ والفی قولها کذبا ومینا''

ترجمہ: اور کاٹ دیا اس کی دونوں رگوں کے چمڑے کو۔ اور پایا اس کے قول کو جھوٹ۔اس شعر میں کذبا اور مینا دونوں کا ایک ہی معنی ہے، یعنی جھوٹ لہٰذا ان دونوں کو جمع کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا بلکہ ایک زائد ہوا اور زائد کون ہے کذبا۔یامینا۔ یہ متعین بھی نہیں ہے۔اس لئے اس شعر میں تطویل ہے۔

وعن الحشو المفسد الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ اطناب کی تعریف میں فائدہ کی قید بڑھانے سے حشو مفسد سے بھی احتراز ہو گیا۔ حشو مفسد کہتے ہیں اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ذریعہ جو اصل مراد پر زائد ہو اور یہ زیادتی متعین ہو۔ کسی فائدہ کے لئے نہ ہو اور یہ زائد لفظ معنی مرادی کو فاسد کر رہا ہو۔ جیسے ابو طیب متنبی کے قول میں۔ندیٰ کا لفظ شعر۔''ولا فضل فیها للشجاعة والندی÷ وصبر الفتی لولا لقاء شعوب ''اس شعر میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر موت کا سامنا نہیں ہوتا تو دنیا میں بہادری، سخاوت اور نوجوان کا صبر کوئی فضیلت کی چیز نہیں ہوتی، لیکن موت کا سامنا ہے اس لئے بہادری، سخاوت اور نوجوان کا صبر کرنا فضیلت کی چیز ہے، دیکھئے! بہادری اور نوجوان کے صبر کے بارے میں یہ تو کہنا صحیح ہے کہ اگر موت کا سامنا نہیں ہوتا تو بہادری اور صبر فضیلت کی چیز نہیں ہوتی کیونکہ پھر اس صورت میں بہادر کو یقین ہوتا کہ میں نہیں مروں گا پس لڑائی اور معرکہ میں آگے بڑھنے میں کوئی فضیلت نہیں ہوتی۔

فضیلت تو اس لئے ہے کہ اس کو ڈر ہے کہ میں مرسکتا ہوں پھر بھی مجمع اور معرکہ میں کود پڑتا ہے، اسی طرح اگر موت کا سامنا نہیں ہوتا تو پھر نوجوان آدمی کا صبر کرنا فضیلت کی چیز نہیں ہوتی کیونکہ اس صورت میں اس کو یقین ہوتا کہ یہ مصیبت ٹل ہی جائے گی پس اس کا صبر کرنا باعث فضیلت نہیں ہوتا، باعث فضیلت تو اس لئے ہے کہ صدمات سے کراہ رہا ہے مرنے کا یقین ہے کہ ہوسکتا ہے کہ راحت سے پہلے ہی چل بسے پھر بھی صبر سے کام لے رہا ہے، لیکن سخاوت کے بارے میں یہ کہنا کہ اگر موت کا سامنا نہیں ہوتا تو سخاوت کی کوئی فضیلت دنیا میں نہیں ہوتی۔غلط ہے کیونکہ اس صورت میں سخاوت کے لئے فضیلت ہوگی۔ عدم موت کی صورت میں سخاوت کرنا باعث فضیلت اس لئے ہے کہ اس صورت میں اس کو یقین ہوتا کہ مجھے نہیں مرنا ہے بلکہ

ہمیشہ دنیا ہی میں رہنا ہے تو اس صورت میں اس کو مال جمع کرنے کی فکر ہوتی لیکن اس ہمیشہ رہنے اور مال جمع کرنے کی فکر کو چھوڑ کر سخاوت کر رہا ہے، مال خرچ کر رہا ہے، یہ اس کے لئے فضیلت کی بات ہے تو اس شعر میں ندی کی زیادتی متعین ہے، بے فائدہ ہے اور مفسد معنی ہے۔

وغیر المفسد الخ، مصنف فرماتے ہیں کہ اطناب کے مفہوم میں فائدہ کی قید بڑھانے سے حشو غیر مفسد سے بھی احتراز ہوگیا کیونکہ حشو غیر مفسد کہتے ہیں کہ اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ذریعہ جو اصل مراد پر زائد ہو، یہ زیادتی متعین بلا فائدہ ہو البتہ معنی مرادی کو فاسد نہ کر رہا ہو، جیسے زہیر بن ابی سلمٰی کا شعر۔

اعلم علم الیوم والامس قبلہ ÷ ولکننی عن علم مافی غد عمی

ترجمہ: مجھے آج کا بھی علم ہے اور کل گذشتہ کا بھی، لیکن میں کل آئندہ کے علم سے بالکل نابلد ہوں، اس شعر میں لفظ قبلہ حشو غیر مفسد ہے، کیونکہ لفظ **قبلہ** اور **الامس** دونوں کا مفہوم ایک ہے اس لئے **قبلہ** کا لفظ زائد، متعین، بلا فائدہ اور غیر مفسد معنی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ معنیٔ مرادی کو ادا کرنے کے چھ طریقے ہیں (۱) معنی مرادی کو بیان کرنا ایسے لفظ کے ذریعہ جو معنی مرادی کے برابر ہو، اس کو مساواہ کہتے ہیں (۲) معنی مرادی کو بیان کرنا ایسے لفظ کے ذریعہ جو معنی مرادی سے کم اور وافی مراد ہو، اس کو **ایجاز** کہتے ہیں (۳) معنی مرادی کو ادا کرنا ایسے لفظ کے ذریعہ جو معنی مرادی سے کم اور غیر وافی ہو اس کو اخلال کہتے ہیں (۴) معنی مرادی کو ادا کرنا ایسے لفظ سے جو معنی مرادی سے زائد ہو اور یہ زیادتی فائدہ کے لئے ہو اس کو اطناب کہتے ہیں (۵) معنی مرادی کو ایسے لفظ سے ادا کرنا جو معنی مرادی سے زائد بلا فائدہ اور غیر متعین ہو اس کو تطویل کہتے ہیں (۶) معنی مرادی کو ادا کرنا ایسے لفظ سے جو معنی مرادی سے زائد بلا فائدہ اور متعین ہو اس کو حشو کہتے ہیں خواہ یہ زیادتی مفسد معنی ہو یا مفسد معنی نہ ہو، ان چھ میں سے مساواۃ، **ایجاز** اور اطناب مقبول اور اخلال، تطویل اور حشو غیر مقبول ہیں۔

المساواۃُ نحو ولا یَحیق المَکرُ السیئ الا باھلہ وقولہ شعرٌ فِانَّک کالیلِ الذی ھو مُدرِکِیْ ÷ وان خِلتُ ان المُنتایَ عنک واسعُ.

ترجمہ: مساواۃ جیسے بری تدبیروں کا وبال نہیں ہوتا مگر بری تدبیر کرنے والوں پر اور جیسے اس کا قول شعر بے شک آپ اس رات کی طرح ہیں جو مجھے پالیتی ہے اگرچہ میں یہ خیال کروں کہ آپ سے دوری کا مقام وسیع ہے۔

تشریح: ایجاز، اطناب اور مساواۃ میں سے مساواۃ کو مصنف نے یہاں پہلے ذکر کیا ہے کیونکہ مساواۃ اصل اور مقیس علیہ کے درجہ میں ہے اس پر ایجاز و اطناب کو قیاس کیا جاتا ہے وہ اس طرح کہ جو کلام مساواۃ سے کم ہو وہ ایجاز ہوگا اور جو مساواۃ سے زائد ہو وہ اطناب ہوگا مساواۃ کی تعریف آچکی ہے کہ اصل مراد کو ایسے لفظ سے ادا کرنا جو اصل مراد کے مساوی ہو وہ مساواۃ ہے مصنف نے اس کی مثال دی ہے جیسے ''**ولا یحیق المکر السیئ الا باھلہ**'' اس مثال میں متکلم کا جس قدر مقصود اور اصل مراد ہے اسی قدر الفاظ ہیں۔ اس لئے اس مثال میں مساواۃ پائی گئی، مساواۃ کی دوسری مثال نابغہ ذبیانی کا یہ شعر ہے ''**فانک**

کالیل الذی ھو مدرکی ÷ وان خلت ان المنتای عنک واسع "نابغہ کے بارے میں کسی نے نعمان بن منذرشاہ حرہ سے شکایت کردی تھی کہ نابغہ شاعر نے آپ کی ہجو کی ہے۔ یہ سنکر نابغہ نے کہا کہ یہ شکایت بالکل بے بنیاد ہے میں آپ کی ہجو کیسے کرسکتا ہوں جبکہ آپ مجھے غصہ کی حالت میں رات کی طرح ہر جگہ پالیتے ہیں اور مجھ پر ہر طرح قدرت رکھتے ہیں۔اس شعر میں بھی الفاظ اصل مراد کے مطابق اور مساوی ہیں۔

والایجازُ ضربانِ ایجازُ القصرِ وھو مالیس بِحَذْفٍ نحو ولکم فی القِصاصِ حیوةٌ فان معناہ کثیرٌ ولفظَہ یسیرٌ ولاحَذْفَ فیہ وفضلُہ علی ماکان عندھم او جزَ کلامٍ فی ھذا المعنی وھو اَلْقَتْلُ اَنْفٰی للقتلِ بقلۃِ حروفِ ماینا ظرُہ منہ والنَصِّ علی المطلوبِ وما یفیدہ تنکیرُ حیوۃٍ من التعظیمِ لِمَنْعِہ عَمّا کانوا علیہ من قتلِ جماعۃٍ بواحدٍ اوالنوعیۃِ وھی الحاصلۃُ للمقتولِ والقاتلِ بالارتداعِ واطِّرادہ وخلوِّہ عن التکرارِ واستغنائِہ عن تقدیرِ محذوفٍ والمطابقۃِ.

ترجمہ: اور ایجاز کی دو قسمیں ہیں۔ایجاز قصر اور وہ وہ ہے جس میں حذف نہ ہو جیسے اور تمہارے لئے قصاص میں ایک خاص قسم کی حیات ہے پس اس کے معنی کثیر ہیں اور اس کے الفاظ کم (اور قلیل) اور اس میں حذف نہیں ہے۔اور اس کی فضیلت اس پر جو ہے ان (اہل عرب) کے یہاں مختصر سا کلام اسی معنی میں اور وہ (مختصر کلام) القتل انفی للقتل ہے۔اس کلام کے حروف کی کمی کی وجہ سے ہے جو اس (القتل انفی للقتل) کے مشابہ ہے اس (قول باری ولکم فی القصاص حیوۃ) سے اور مطلوب پر صراحت کی وجہ سے ہے اور اس تعظیم کی وجہ سے جس کا حیوۃ کی تنکیر فائدہ دیتی ہے اس (قصاص) کے روکنے کی وجہ سے (ان کو) اس چیز سے جس پر وہ لوگ تھے یعنی ایک کے عوض میں ایک جماعت کو قتل کرنا۔یا مفید نوعیت ہونے کی وجہ سے اور وہ (حیات) وہ ہے جو مقتول اور قاتل کو حاصل ہے رکنے کی وجہ سے (قتل سے) اور اس کے مطرد ہونے کی وجہ سے اور اس کے تکرار سے خالی ہونے کی وجہ سے اور اس کے محذوف کی تقدیر سے مستغنی ہونے کی وجہ سے اور صنعت مطابقت کی وجہ سے۔

تشریح: ایجاز کی دو قسمیں ہیں ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔

ایجاز قصر کہتے ہیں کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ قلیل اور یہ قلیل الفاظ متکلم کے مطلوب پر پورے طور پر دلالت کرے کوئی ایسا لفظ محذوف نہ ہو جس پر مطلوب کا سمجھنا موقوف ہو اور جس سے اصل مراد ادا کی جائے۔ مصنف ایجاز قصر کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں جیسے "ولکم فی القصاص حیوۃ" یہ آیت ایجاز قصر پر مشتمل ہے وہ اس طرح کہ ولکم فی القصاص حیوۃ کے معنی کثیر ہیں اور اس کے الفاظ قلیل ہیں اور اس جملہ میں کوئی عبارت بھی محذوف نہیں ہے جس کے ذریعہ اصل مراد ادا

کی جائے اور ایجاز قصر کا مفہوم بھی یہی ہے لہٰذا اس میں ایجاز قصر پایا گیا رہی یہ بات کہ اس آیت قرآنی کے معانی کثیر کیسے ہیں تو وہ اس طرح کہ ولکم فی القصاص حیوۃ کا مفہوم یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو گیا کہ وہ جب بھی کسی کو قتل کرے گا تو اس کو بھی بدلہ میں قتل کیا جائے گا اس کے نتیجہ میں وہ قتل کی طرف اقدام نہیں کرے گا، اور اس کا لوگوں کے قتل کی طرف اقدام نہ کرنا ہی لوگوں کے لئے حیات ہے، دیکھئے اس کے الفاظ کم ہیں اور اس کے معانی کثیر ہیں۔

وفضله علی ما کان عندهم الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ اہل عرب کے یہاں ولکم فی القصاص حیوۃ سے مستفاد ہونے والے معنی کو ادا کرنے کے لئے مختصر سے مختصر کلام ''القتل انفی للقتل'' ہے لیکن اہل عرب کے اس مختصر کلام پر ولکم فی القصاص حیوۃ کو کئی وجوہ سے فضیلت اور برتری حاصل ہے یعنی مذکورہ آیت اور اہل عرب کا مذکورہ جملہ دونوں ایجاز کے قبیل سے ہے مگر آیت مذکورہ کو اہل عرب کے جملہ پر کئی طریقوں سے فوقیت حاصل ہے۔

بقله حروف ما یناظره منه. یہاں سے پہلی وجہ فضیلت کا بیان ہے کہ القتل انفی للقتل کے مشابہ جو کلام ہے یعنی ولکم فی القصاص حیوۃ اس کے حروف کم ہیں اور القتل الخ کے حرف زیادہ ہیں وہ اس طرح کہ ولکم کا مفہوم اس جملہ القتل انفی للقتل میں نہیں ہے لہٰذا اس جملہ کا مقابلہ صرف ''فی القصاص حیوۃ'' سے رہا۔ اور فی القصاص حیوۃ میں فی کی یا اور القصاص کا ہمزہ چھوڑ کر اور حیوۃ میں ۃ کی تنوین لیکر کل گیارہ حروف ہیں یاء اور ہمزہ کا ترک اور تنوین کا شمار اس لئے کیا ہے کہ ایجاز کا تعلق حروف ملفوظ سے ہوتا ہے نہ کہ حروف مکتوبہ سے اور حروف ملفوظہ گیارہ ہی ہیں اور القتل انفی للقتل کے چودہ حروف ہیں، تو آیت مذکورہ اس معنی کو کم حروف کے ساتھ ادا کر رہی ہے اور اہل عرب کا قول اس معنی کو اس آیت کے مقابلہ میں زیادہ حروف کے ساتھ ادا کر رہا ہے، اس لئے یہ آیت اس جملہ پر فوقیت رکھتی ہے۔

والنص علی المطلوب. یہاں سے دوسری وجہ فضیلت کو بیان کیا ہے کہ آیت میں مطلوب متکلم یعنی حیات پر صراحت ہے برخلاف اہل عرب کے قول کے کہ اس میں مطلوب یعنی حیات پر صراحت نہیں ہے بلکہ مطلوب پر اس قول کی دلالت التزاماً ہے کہ قتل کی نفی ثبوت حیات کو مستلزم ہے۔

وما یفیده تنکیر حیوۃ من التعظیم. یہاں سے تیسری وجہ فضیلت کا بیان ہے، کہ حیوۃ کی تنکیر و تنوین تعظیم کا فائدہ دیتی ہے جب تعظیم کا فائدہ دے گی تو مطلب یہ ہوگا کہ قصاص میں حیات عظیمہ ہے اور قصاص میں حیات عظیمہ اس لئے کہ اہل عرب ایک آدمی کے قتل کے عوض میں ایک جماعت کو قتل کر دیتے تھے لیکن جب قصاص کا حکم آ گیا تو اس قصاص نے بہت سے لوگوں کو قتل کرنے سے، روک دیا اور یہ یعنی بہت سے لوگوں کا قصاس کی وجہ سے نہ قتل ہونا بلا شبہ حیات عظیمہ ہے۔

او النوعیة وهی الخ. حیوۃ کی تنوین اور تنکیر نوعیت کے لئے بھی ہو سکتی ہے جب نوعیت کے لئے ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارے لئے قصاص میں ایک خاص قسم کی حیات ہے اور خاص قسم کی حیات سے مراد وہ حیات ہے جو قاتل کے قتل سے رکنے کی وجہ سے قاتل اور مقتول کو حاصل ہو رہی ہے۔

واطراده. یہاں سے چوتھی وجہ فضیلت کو بیان کیا ہے کہ قصاص کے تمام افراد میں سے کوئی بھی ایسی صورت نہیں ہے

جس میں قصاص باعث حیات نہ ہو برخلاف القتل انفی للقتل میں قتل کے کہ قتل کے تمام افراد باعث حیات نہیں ہیں بلکہ قتل باعث حیات صرف اس وقت ہے جب کہ قصاصاً قتل ہو اور اگر قصاصاً قتل نہ ہو بلکہ ظلماً ہو تو یہ قتل باعث حیات نہیں ہوگا بلکہ ظلماً قتل سے اور قتل کا دروازہ کھلے گا۔

وخلوه عن التكرا. یہاں سے پانچویں وجہ فضیلت کا بیان ہے کہ قول باری "ولكم في القصاص"، میں تکرار نہیں ہے اور القتل انفى للقتل من قتل کا تکرار ہے اور عدم تکرار، تکرار سے بہتر ہے، لہٰذا قول باری بہتر ہوا قول عرب سے۔

واستغنائه عن تقدير محذوف. یہاں سے چھٹی وجہ فضیلت کا بیان ہے کہ قول باری محذوف ماننے سے مستغنی ہے یعنی قول باری میں کسی عبارت کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے برخلاف اہل عرب کے قول کے کہ محذوف ماننے سے مستغنی نہیں ہے چنانچہ تقدیری عبارت یوں ہے القتل انفى للقتل من تركه۔ کہ قصاصاً قتل کرنا آئندہ قتل کو روکنے والا ہے بہ نسبت قصاصاً قتل کو چھوڑ دینے کے، یہاں من ترکہ محذوف ہے اور تقدیر محذوف سے استغنا بہتر ہے تقدیر محذوف سے عدم استغنا پر، اس لئے قول باری قول عرب سے بہتر ہوا۔

والمطابقة. یہاں سے ساتویں وجہ فضیلت کا بیان ہے کہ قول باری میں صنعت مطابقت پائی جاتی ہے صنعت مطابقت۔ ایک جملہ میں دو متقابل یعنی دو متضاد معنی کو جمع کرنے کو کہتے ہیں۔ اس قول باری میں بھی قصاص اور حیات دو متضاد معانی جمع ہیں۔

وايجازُ الحذف وهو مايكون بحذف شيٍ والمحذوف اِمَّا جزءُ جملةٍ مضافٍ نحو واسألِ القريةَ او موصوفٍ نحوع انا ابنُ جَلَا وطلاعِ الثَّنَا يا. اى رجلٌ جَلَا أوصفةٍ نحو وكان وراء هم ملكٌ يا خذ كُلَّ سفينةٍ غَصْباً اَیْ صحيحةٍ اونحوِها بدليلِ ماقبله او شرطٍ كما مَرَّ اوجوابِ شرطٍ اِمَّا لمجردِ الاختصارِ نحو واذاقيل لهُمُ اتَّقُوا مابين ايديكم وماخلفكم لعلكم تُرحمون اى اَعْرِضُوا بدليل مابعده او للدلالة على انه شئٌ لايحيط به الوصفُ او لتذهبَ نفسُ السامع كَلَّ مذهبٍ ممكنٍ مثالهما ولوترى اذْوقِفوا على النار اوغيرِ ذالک نحو لايستوى منكم من اَنْفَقَ من قبل الفتحِ وقَاتَلَ اى ومن انفق من بعده وقاتل بدليلِ مابعده.

ترجمه: اور (دوسری قسم) ایجاز حذف ہے اور وہ وہ ہے جس میں کوئی چیز محذوف ہو اور محذوف یا تو جملہ کا جز ہوگا۔ مضاف ہو جیسے دریافت کرو بستی سے یا موصوف ہو جیسے مصرعہ، میں واضح الامر اور پہاڑیوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں یعنی میں ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو واضح الامر ہے یا صفت ہو جیسے اور ان کے آگے تھا ایک بادشاہ جو لے لیتا تھا ہر کشتی کو زبردستی یعنی صحیح (کشتی کو) یا اسی کے مثل اس کے ماقبل کی دلیل کے ساتھ یا شرط ہو جیسا

کہ گذر گیا یا جواب شرط ہو (اور جواب شرط کا حذف) یا تو محض اختصار کے لئے ہوگا جیسے اور جب ان سے کہا جاتا ہے ڈرو تم اس عذاب سے جو تمہارے سامنے ہے اور جو تمہارے پیچھے ہے تا کہ تم رحم کیے جاؤ، یعنی اعرضوا اس کے مابعد کی دلیل سے یا اس بات پر دلالت کرنے کے لئے کہ وہ (جواب شرط) ایسی چیز ہے جس کا وصف احاطہ نہیں کر سکتا یا اس لئے تا کہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریق کی طرف جا سکے ان دونوں کی مثال۔ اگر آپ دیکھیں ان لوگوں کو جس وقت یہ لوگ جہنم پر کھڑے کیے جائیں گے یا اس کے علاوہ ہو جیسے برابر نہیں تم میں سے وہ جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے خرچ کیا اور لڑا یعنی اور وہ جنہوں نے فتح مکہ کے بعد خرچ کیا اور قتال کیا اس کے مابعد کی دلیل سے۔

تشریح: ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور ایجاز حذف وہ کلام ہے جس کے کچھ حصہ کو حذف کر دیا گیا ہو۔ اور جس حصہ کو حذف کیا گیا ہے وہ یا تو جملہ کا جز ہوگا یا جملہ ہوگا یا جملہ سے زیادہ ہوگا اور اگر جملہ کا جز ہے تو یہ جز یا تو مضاف ہوگا جیسے ''واسأل القرية'' یہاں جملہ کا جز مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے **واسأل اهل القرية** یا جملہ کا جز موصوف ہوگا جیسے شعر ''**انا ابن جلا وطلاع الثنايا ÷ متى اضع العمامة تعرفونى** ''میں واضح الامر اور پہاڑیوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں۔ جب میں عمامہ رکھتا ہوں تو تم پہچان لیتے ہو۔

اس شعر میں رجل موصوف محذوف ہے اور جلا اس کی صفت ہے اصل عبارت ہے **انا ابن رجل جلا** کہ میں ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو واضح الامر الخ ہے۔ یا جملہ کا محذوف جز۔ صفت ہو جیسے ''**وكان وراءهم ملك يا خذ كل سفينة غصبا**'' اس آیت میں **صحيحة** صفت محذوف ہے یا **صحيحة** کے علاوہ مثلا **سليمة** یا **غير معيبة** اور تقدیری اس طرح ہے **ياخذ كل سفينة صحيحة غصبا.**

صحيحة. یا اس کے علاوہ صفت کے محذوف ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اس آیت سے پہلے **فاردت ان اعيبها** ہے اس کا مطلب ہے کہ وہ کشتی صحیح اور سالم ہوتی تھی جس کو بادشاہ چھینتا تھا تب تو کہا **ان اعيبها** کہ میں نے ارادہ کیا کہ اس کشتی کو عیب دار کر دوں یا جملہ کا جز جو محذوف ہے شرط ہو جیسا کہ باب انشاء کے آخر میں گذر گیا یعنی اللہ تعالیٰ کا قول **فالله هو الولى** یہاں شرط محذوف ہے تقدیری عبارت ہے'' **ان ارادوا وليا فالله هو الولى** '' یا جملہ کا جز جو محذوف ہے جواب شرط ہو اور جواب شرط کو حذف کرنا یا تو محض عبارت میں اختصار کی غرض سے ہوگا جیسے'' **واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون** '' اس آیت میں '' **اذا قيل لهم** '' شرط ہے اور اس شرط کے جواب کو حذف کر دیا گیا ہے اور وہ جواب شرط جو یہاں محذوف ہے'' **اعرضوا** '' ہے یعنی جب ان سے کہا جاتا ہے......... تو اعراض کرتے ہیں، **اعرضوا** کے محذوف ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے بعد'' **وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين** '' آیا ہے اس بعد والی آیت میں ان لوگوں کے اعراض کرنے کو بیان کیا گیا ہے۔ یا جواب شرط کا حذف کرنا یہ بتلانے کے لئے ہوگا کہ جواب شرط ایسی چیز ہے جس کا وصف احاطہ نہیں کر سکتا یعنی اس کا وصف نہیں بیان کیا جا سکتا ہے۔

یا جواب شرط کا حذف اس لئے ہوتا ہے کہ سننے والے کا ذہن جواب شرط کے سلسلے میں ہر ممکن طریق پر جا سکے یعنی جو ممکن اور مناسب جواب شرط ہو اس کی طرف ذہن منتقل ہو سکے ان دونوں کی مثال۔ ''ولو تری اذ وقفوا علی النار'' ہے اس آیت میں ''لو تری الخ'' شرط تو مذکور ہے لیکن اس کا جواب محذوف ہے۔ اس کا جواب ''لَرَأَيْتَ امرا فظیعا'' ہے کہ جس وقت ان کو جہنم میں کھڑے دیکھو گے تو اس وقت تم امر شنیع دیکھو گے جواب شرط یہ بتلانے کے لئے حذف کر دیا گیا ہے کہ یہ ایک ایسی شئ ہے کہ وصف اس کا احاطہ نہیں کر سکتا یا اس لئے تا کہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریق کی طرف منتقل ہو سکے، یا جزء جملہ جو حذف کیا گیا ہو، مضاف، موصوف، صفت، شرط اور جواب شرط کے علاوہ ہو جیسے ''لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل'' یہ آیت معطوف علیہ ہے اور اس کا معطوف حرف عطف کے ساتھ حذف کر دیا گیا ہے اور وہ یہ ہے ''ومن انفق من بعدہ. وقاتل'' اور اس محذوف پر دلیل وہ آیت ہے جو لا یستوی منکم الخ کے بعد آئی ہے یعنی اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد وقاتلوا دیکھئے اس آیت میں بتلایا ہے کہ جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے خرچ کیا اور قتال کیا وہ درجہ میں ان لوگوں سے بڑھے ہوئے ہیں جنہوں نے فتح مکہ کے بعد خرچ کیا اور قتال کیا، پتہ چلا کہ ومن انفق الخ محذوف ہے تب تو ان لوگوں پر ان لوگوں کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔

وامّا جملةٌ مسببةٌ عن سببٍ مذکور نحو لِیُحِقَّ الْحَقَّ ویُبْطِلَ الباطلَ ای فُعِلَ مافُعِلَ اوسببٌ لمذکورٍ نحو فانفجرتْ اِنْ قُدِّرَ فَضَرَبَه بها ویجوز ان یُقَدَّرَ فان ضربتَ بها فقدانفجرتْ اوغیرُهما نحو فنعمَ الماهدون علی مامَرَّ وامّااکثرُ من جملةٍ نحو انااُنبِّئُکم بتاویلِه فارسلونِ یوسفُ اَیْ الی یوسفَ لاستعبرَه الرویا ففعلوا فاتاه فقال له یایوسف.

ترجمه: یا جملہ ہوگا جو سبب مذکور کا مسبب ہوگا جیسے تا کہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کر دے یعنی کیا گیا جو کچھ کیا گیا یا مذکور کے لئے سبب ہو جیسے پس پھوٹ پڑے اگر فضربہ بھا کو مقدر مانا جائے اور جائز ہے کہ مقدر مانا جائے فان ضربت بھا فقد انفجرت گویا ان دونوں (سبب ومسبب) کے علاوہ ہوگا جیسے فنعم الماھدون سو کیا خوب بچھانے والے ہیں جیسا کہ گذر کیا یا زائد ہوگا ایک جملہ سے جیسے۔ میں خبر دوں گا تم کو اس کی تعبیر کی پس تم مجھے بھیجو، اے یوسف یعنی (تم مجھے بھیجو) یوسف کے پاس تا کہ میں ان سے تعبیر طلب کروں چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا اور وہ ان کے پاس آیا اور ان سے کہا اے یوسف۔

تشریح: پیچھے کہا تھا کہ ایجاز حذف کی صورت میں حذف ہونے والی عبارت یا تو جملہ کا جز ہوگی یہاں فرماتے ہیں کہ یا حذف ہونے والی عبارت مستقل جملہ ہوگی اور یہ حذف ہونے والا جملہ یا تو مسبب ہوگا اس سبب کا جو عبارت میں مذکور ہے جیسے لیحق الحق ویبطل الباطل یہ آیت قرآنی سبب مذکور ہے اور اس کا مسبب جو جملہ کی صورت میں ہے محذوف ہے اور وہ ہے فُعل ما فُعل ان دونوں فعل میں ضمیر اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی غزوۂ بدر کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کیا یعنی کفار کی طاقت توڑ کر مسلمانوں کو قوت دی یہ اس لئے کیا تا کہ حق اور مذہب اسلام کو ثابت اور باطل کو مٹا دے۔

اوسبب لمذکور. یا محذوف جملہ سبب ہو اس مسبب کا جو عبارت میں مذکور ہے جیسے "فانفجرت" یہ مسبب ہے اور اس مسبب مذکور کا سبب جملہ کی صورت میں محذوف ہے اور وہ ہے فضربہ بھا عبارت اس طرح ہے "فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضربہ بھا فانفجرت" کہ ہم نے موسیٰ کو کہا اپنی لاٹھی کو پتھر پر مارو چنانچہ انہوں نے اپنی لاٹھی پتھر پر ماری پس اس سے بارہ چشمے پھوٹ پڑے، اور "فان ضربت بھا فقد انفجرت" مقدر ماننا بھی جائز ہے لیکن اس دوسری تقدیر پر، جملہ کا جز محذوف ہوگا یعنی فعل شرط حرف شرط کے ساتھ محذوف ہوگا اور یہ جملہ کا جز ہے کیونکہ حرف شرط، فعل شرط اور جواب شرط سب ملکر جملہ بنتا ہے اور حرف شرط اور فعل شرط تو اس جملہ کا جز ہے۔

جب اس دوسری تقدیر پر جزء جملہ محذوف ہوگا تو یہ مثال ہماری بحث سے خارج ہوگی کہ ہماری بحث مستقل جملہ کے محذوف ہونے کے سلسلہ میں ہے۔

اوغیرھما. یا جملہ محذوفہ ان دونوں مسبب اور سبب کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہوگی جیسے "فنعم الماھدون" یہاں ایسا جملہ محذوف ہے جو نہ مسبب ہے اور نہ سبب بلکہ مبتداء اور خبر ہے اور وہ جملہ محذوفہ "ھم نحن" ہے جو مبتداء اور خبر ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے۔

واما اکثر من جملة. پیچھے کہا تھا کہ ایجاز حذف کی صورت میں محذوف یا تو جملہ کا جز ہوگا یا مستقل ایک جملہ ہوگا یہاں کہتے ہیں کہ یا ایک جملہ سے زیادہ محذوف ہوگا جیسے "انا انبئکم بتا ویلہ فارسلون یوسف" یہاں ایک جملہ سے زیادہ محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے فارسلونی الی یوسف لاستعبرہ الرؤیا ففعلوا فاتاہ فقال لہ یا یوسف دیکھئے ایک جملہ سے زیادہ محذوف ہے۔

والحذفُ علی وجهین ان لا یُقامُ شیٌّ مقامَ المحذوفِ کمامر وان یُقامَ نحو وان یُکذبوک فقد کُذِّبَتْ رُسُلٌ من قبلِک ای فلا تَحزَنْ واَصبِرْ وادلته کثیرةٌ منها ان یدلَ العقلُ علیه والمقصودُ الاظهرُ علی تعیینِ المحذوفِ نحو حُرِّمت علیکم المیتةُ ومنها ان یدلَ العقلُ علیهما نحو وجاء رَبُّک ای امرُه او عذابُه ومنها ان یدلَ العقلُ علیه والعادةُ علی التعیین نحو فذلکُنَّ الذی لمتُننی فیه فانه یحتمل فی حُبِّه لقوله تعالیٰ قد شغفها حُبًّا وفی مراودتِه لقوله تعالیٰ تُراوِدُ فَتٰها عن نفسه وفی شانِه حتی یشمُلَهما والعادةُ دلت علی الثانی لان الحُبَّ المفرطَ لایُلامُ صاحبُه علیه فی العادةِ لقهرِه ایاه ومنها الشروعُ فی الفعلِ نحو بسم اللّٰه فیُقدر ماجُعِلَتِ التسمیةُ مبدأً له ومنها الاقترانُ کقوله للمُعَرِّسِ بالرِّفاءِ والبنینَ ای اعرستَ.

ترجمہ: اور حذف دو طریقوں پر ہے (ایک) یہ کہ محذوف کی جگہ کسی چیز کو نہ رکھا جائے جیسا کہ گذر گیا اور

(دوسرا) یہ کہ رکھا جائے جیسے اگر یہ لوگ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے یعنی تو آپ غم نہ کریں اور صبر کریں، اور اس (حذف) کی دلیلیں، بہت ہیں انہی میں سے (ایک) یہ ہے کہ عقل اس (حذف) پر اور مقصود اظہر تعیین محذوف پر دلالت کرے جیسے۔ حرام کر دیا گیا تم پر مردار اور انہیں میں سے یہ ہے کہ عقل ان دونوں (حذف اور تعیین محذوف) پر دلالت کرے جیسے آ گیا تیرا رب یعنی اس کا حکم آ گیا یا اس کا عذاب اور انہی میں سے یہ ہے کہ عقل اس (حذف) پر اور عادت تعیین محذوف پر دلالت کرے جیسے یہی ہے وہ (یوسف) جس کے بارے میں تم مجھے ملامت کرتی تھیں۔ تو وہ احتمال رکھتا ہے فی حبہ (مقدر ہونے) کا اللہ تعالیٰ کے قول کی وجہ سے قد شغفھا حبا (اس کا عشق اس کے دل میں جگہ کر گیا) اور فی مراودتہ (کے مقدر ہونے) کا اللہ تعالیٰ کے قول کی وجہ سے تراود فتاھا عن نفسہٖ (پھسلاتی ہے وہ اپنے غلام کو اپنا مطلب حاصل کرنے کے لئے) اور فی شانہ (مقدر ہونے) کا تاکہ دونوں (حب اور مراودت) کو شامل ہو جائے اور عادت، ثانی (مراودت) پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ جس پر محبت غالب آ جائے اس کو عادۃً ملامت نہیں کی جاتی ہے۔ کیونکہ زیادتیٔ محبت اس کو مغلوب کر دیتی ہے اور انہی میں سے شروع فی الفعل ہے جیسے بسم اللہ پس مقدر مانا جائے گا اس کو جس کے شروع میں بس اللہ پڑھی گئی ہے اور انہی میں سے اقتران ہے جیسے نوشاہ کو بالرفاء و البنین کہنا یعنی اعرست۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ حذف کے وقت دو طریقے اختیار کیے جاتے ہیں ایک یہ کہ جس کو حذف کیا گیا ہے اس کی جگہ کسی شی کو نہ رکھا جائے بلکہ محذوف کو سمجھنے کے لئے صرف قرینہ کو کافی سمجھا جائے جیسا کہ حذف کے اوپر بہت سی مثالیں آئیں ہیں جن میں محذوف کی جگہ کسی کو نہیں رکھا گیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہیکہ محذوف کی جگہ کسی شی کو رکھا جائے جو محذوف پر دلالت کرے جیسے ''وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک'' اس آیت میں ان یکذبوک شرط کی جزاء محذوف ہے یعنی فلا تحزن واصبر اور اس جزاء محذوف کی جگہ فقد کذبت رسل من قبلک کو رکھ دیا گیا ہے۔

وادلتہ کثیرۃ. مصنف فرماتے ہیں کہ اس کے دلائل بہت ہیں یعنی اس حذف کے لئے جس میں محذوف کی جگہ کسی شی کو نہ رکھا گیا ہو۔ دلائل بہت ہیں۔ یہاں پر آپ یہ بات یاد رکھیں کہ حذف پر دلیل تو صرف ایک عقل ہے اور بقیہ دلائل جو ذکر کیے گئے ہیں وہ محذوف کی تعیین کی (دلائل) ہیں یعنی حذف کا پتہ تو صرف عقل بتلاتی ہے کہ یہاں پر کچھ محذوف ہے اور وہ محذوف کیا ہے تو اس کی تعیین پر بقیہ دلیلیں دلالت کرتی ہیں (جو ذکر کی جائیں گی) کہ یہاں فلاں عبارت محذوف ہے رہی یہ بات کہ جب حذف پر صرف عقل دلالت کرتی ہے تو پھر یہ کیوں کہا گیا کہ حذف کے بہت سے دلائل ہیں چنانچہ فرمایا وادلتہ کثیرۃ اس کا جواب یہ ہے کہ تعیین محذوف کے جو بہت سے دلائل ہیں وہ تعیین محذوف پر دلالت کرنے کے ذیل میں حذف پر بھی دلالت کرتی ہیں کیونکہ یہ دلائل جب حذف کو تسلیم کریں گی تب ہی تو محذوف کی تعیین کریں گی۔

الغرض ان ہی دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ حذف پر عقل دلالت کرے یعنی عقل یہ بتلائے کہ یہاں کچھ محذوف ہے اور محذوف کیا ہے اس کی تعیین مقصود متکلم کرے یعنی اس عبارت سے متکلم کا جو مقصود ظاہر ہے وہ مقصود یہ بتلائے کہ اس عبارت میں فلاں عبارت محذوف ہے جیسے ''حرمت علیکم المیتة'' یہاں عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں کچھ محذوف ہے محذوف پر عقل دلالت اس لئے کرتی ہے کہ یہاں کہا گیا ہے کہ تمہارے اوپر مردار حرام قرار دیا گیا تو حکم حرمت کا تعلق میتہ سے ہوا جو اعیان وذوات کے قبیل سے ہے اور احکام شرعیہ اعیان وذوات سے متعلق نہیں ہوتے ہیں بلکہ مکلّف بندوں کے افعال واعمال سے متعلق ہوتے ہیں اس لئے عقل نے فیصلہ کیا کہ یہاں ضرور کچھ محذوف ہے اور وہ محذوف کیا ہے تو اس کی تعیین اس آیت حرمت علیکم المیتة سے جو متکلم کا مقصود ظاہر ہے وہ مقصود (اس محذوف کی تعیین) کرتا ہے اور المیتة والدم ولحم الخنزیر کو آیت کریمہ میں بیان کرنے سے مقصود ظاہر۔ ان چیزوں کا تناول کرنا ہے یعنی ان چیزوں کا تناول تم پر حرام قرار دے دیا گیا ہے، تو اس ایت کے مقصود ظاہر نے متعین کر دیا کہ یہاں تناول کا لفظ محذوف ہے۔

ومنها ان یدل العقل علیهما. ان ہی دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ ان دونوں حذف اور تعیین حذف پر صرف عقل ہی دلالت کرے جیسے ''وجاء ربک'' یہاں عقل دلالت کر رہی ہے کہ کچھ محذوف ہے، عقل حذف پر دلالت اس لئے کر رہی ہے کہ اس آیت میں کہا گیا ہے تیرا رب آ گیا اور آنے کا تعلق جسم سے ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے تو اللہ کا آنا متحقق نہیں ہوا پس عقل نے فیصلہ کیا کہ یہاں ضرور کچھ محذوف ہے اور وہ محذوف کیا ہے اس کی تعیین بھی عقل ہی کر رہی ہے کہ یہاں محذوف امر یا عذاب ہی میں سے کوئی ایک ہے تیسرا کوئی نہیں ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی وجاء امر ربک یا وجاء عذاب ربک۔

ومنها ان یدل العقل علیه والعادة علی التعیین. انہی دلائل میں سے تیسری دلیل یہ ہے کہ حذف پر تو عقل دلالت کرے اور تعیین محذوف پر عادت دلالت کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے امرأة العزیز زلیخا کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ''فذالکن الذی لمتننی فیه'' اس آیت میں عزیز مصر کی بیوی نے ان عورتوں کو جنہوں نے اس کو حضرت یوسف سے تعلق کے بارے میں ملامت کی تھیں۔ خطاب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہی ہیں وہ (یوسف) جن کے بارے میں تم مجھے ملامت کرتیں تھیں، دیکھئے! عقل دلالت کر رہی ہے کہ یہاں فیہ میں ضمیر مجرور، ہٗ سے پہلے کچھ محذوف ہے کیونکہ اگر ضمیر سے پہلے کچھ مقدر نہیں مانیں گے تو ملامت ذات امرأة عزیز کو ہوگی اور کسی ذات کو کوئی کیوں ملامت کرے گا ملامت تو اس کے افعال پر اور اس کے کام پر ہوتی ہے۔ پس عقل نے فیصلہ کیا کہ یہاں ضرور کچھ محذوف ہے رہا یہ کہ وہ محذوف کیا ہے؟ تو اس کی تعیین عادت کر رہی ہے وہ اس طرح کہ ذالک الذی لمتننی فیه میں ''فیه'' کی ضمیر سے پہلے ایک احتمال یہ ہے کہ لفظ حب مقدر مانا جائے اور تقدیری عبارت ''فی حبه'' بنے کیونکہ ذالکن الخ سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے قد شغفها حبا کہ حضرت یوسف کی محبت عزیز مصر کی بیوی کے دل میں گھر کر گئی تھی تو ملامت بھی حب ہی کے بارے میں کی گئی ہوگی۔ لہٰذا ''فی حبه'' مقدر ہوگا، اور دوسرا احتمال لمتننی فیه میں فی کی ضمیر سے پہلے یہ ہے کہ، مراودة کا لفظ مقدر مانا جائے کیونکہ ذالکن الذی الخ سے پہلے

اللہ تعالیٰ نے فرمایا تراود فتاها عن نفسه کہ عزیز مصر کی بیوی پھسلاتی ہے اپنے غلام کو اپنا مطلب حاصل کرنے کے لئے تو اس کو ملامت بھی اس غلام یعنی یوسف کو پھسلانے یعنی مراودت ہی کے بارے میں کی گئی ہوگی۔

لہٰذا تقدیری عبارت ہوگی فذالکن الذی لمتننی فی مراودته کہ یہ وہی یوسف ہیں جن کے پھسلانے کے بارے میں تم مجھے ملامت کرتی تھیں۔ اسی طرح یہ احتمال بھی ہے کہ فیہ کی ضمیر سے پہلے شان کا لفظ مقدر ہو اور تقدیری عبارت فی شانه ہو اور جب شان کا لفظ مقدر مانیں گے تو یہ حب اور مراودت دونوں کو شامل ہو جائے گا۔ الغرض ضمیر مجرور سے پہلے، حب، مراودت اور شان میں سے ہر ایک کے مقدر ہونے کا احتمال ہے لیکن عادت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ ان احتمالات مذکورہ میں سے دوسرا احتمال یعنی مراودت کا لفظ مقدر مانا جائے نہ کہ اول اور ثالث۔ کیونکہ عادۃً ارباب عشق کے درمیان ایسے شخص کی ملامت نہیں کی جاتی ہے جس پر محبت غالب ہوگئی ہو کیونکہ وہ آدمی مغلوب محبت اور مجبور ہوتا ہے اور مغلوب محبت اور مجبور آدمی کو ملامت نہیں کی جاتی ہے، معلوم ہوا کہ حب کا لفظ مقدر نہیں مانا جائے گا کیوں کہ حب غالب پر ملامت جائز نہیں اور نہ شان کا لفظ مقدر ہوگا کیونکہ لفظ شان حب کو بھی شامل ہے جس پر ملامت جائز نہیں تو دیکھئے احتمالات تو بہت ہیں عقل فیصلہ نہیں کر پا رہی ہے کہ ان میں سے کون مقدر ہے بلکہ عادت ارباب عشق متعین کر رہی ہے کہ مراودت کا لفظ مقدر ہوگا۔

ومنها الشروع فی الفعل. اور تعیین محذوف کی دلائل میں سے ایک دلیل شروع فی الفعل ہے یعنی محذوف کو متعین کرنے والی جو دلائل ہیں ان میں سے ایک دلیل، فعل کا شروع کرنا ہے، جیسے بسم اللہ جس فعل کا مبدأ اور آغاز ہوگا وہی فعل مقدر مانا جائے گا۔ چنانچہ اگر قرأت کے وقت بسم اللہ پڑھی جائے تو اقرأ مقدر ہوگا اور اگر کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھی جائے تو آکل مقدر ہوگا وغیرہ۔ اس مثال میں حذف پر دلیل عقل ہے کیونکہ بسم اللہ جار مجرور سے مل کر کسی نہ کسی سے ضرور متعلق ہوگا۔

ومنها الاقتران. محذوف کو متعین کرنے والی دلیلوں میں سے ایک دلیل اقتران ہے یعنی جس عبارت میں کچھ محذوف ہے وہ عبارت فعل مخاطب سے مقارن اور ملا ہوا ہو، فعل مخاطب سے اس عبارت کے ملے ہوئے ہونے کی صورت یہ ہے کہ جس وقت مخاطب سے وہ فعل صادر ہو اس وقت اس عبارت کا تکلم کیا جائے۔ جیسے اہل جاہلیت نوشاہ سے شادی کے وقت کہتے تھے بالرفاء والبنین اس عبارت میں اعرست کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے اعرست بالرفاء و البنین اس میں باء ملابست کے لئے ہے اس کا معنی یہ ہے کہ تو نے شادی کی ہے اس حال میں کہ تم میاں بیوی کے درمیان اتفاق کے ساتھ متلبس ہو اور اس عورت سے اولاد ہونے کے ساتھ متلبس ہو، جملہ مذکورہ لفظی اعتبار سے خبر ہے اور معنوی اعتبار سے انشاء ہے۔ کیوں کہ مقصود اس عبارت کا نوشاہ کو دعاء دینا ہے، تو بالرفاء والبنین کا (جس میں عبارت محذوف ہے) مخاطب کے فعل یعنی شادی سے مقارن اور ملا ہوا ہونا دلیل ہے تعیین محذوف پر یعنی اس بات پر کہ بالرفاء الخ میں اعرست کا لفظ محذوف ہے۔ اور حذف پر دلیل عقل ہے کیونکہ بالرفاء الخ جار مجرور سے ملکر کسی نہ کسی سے متعلق ہوگا ہی اور وہ ہے اعرست۔

والاطنابُ اِمَّا بالایضاحِ بعد الابهامِ لیری المعنی فی صورتین مختلفتین او لیتمکنَ فی النفسِ فضلَ تمکُّنٍ اولِتَکْمُلَ لذةُ العلم به نحو رب اشرح لی صدری فان

إِشْرَحْ لی یفید طلبَ شرحِ لشيٍ مَاٰلَه وصدری یفید تفسیرَہ ومنه بابُ نعمَ علی احدِ القولین اذلواریدالاختصارُ کَفٰی نعم زید ووجهُ حسنِه سوی ماذُکِرَ ابرازُالکلامِ فی مَعْرِضِ الاعتدالِ وایهامُ الجمع بین المتنافیین ومنها التوشیعُ وهوان یؤتی فی عجز الکلا بمثنیٰ مفسَّرٍ باسمین ثانیهما معطوف علی الاول نحو قوله علیه السلا یُشِیبُ ابن ادمَ ویَشُبُّ فیه خصلتان الحرصُ وطولُ الاَمَل.

ترجمہ: اوراطناب یاتوایضاح بعدالابہام کے ذریعہ ہوگا تا کہ (سامع) دیکھے ایک ہی معنی کودومختلف صورتوں میں یا تا کہ (سامع کے) دل میں اچھی طرح جم جائے یا تا کہ اس (معنی) کے ذریعہ علم کی لذت پوری ہوجائے جیسے رب اشرح لی صدری (اے میرے رب میرے سینہ کوکھول دے) کہ اشرح لی اس (طالب) کے لئے کسی چیز کی شرح کی طلب کافائدہ دیتاہے اور صدری اس کی تفسیر کافائدہ دیتاہے۔اوراسی سے باب نعم ہے دوقولوں میں سے ایک قول پر، اس لئے کہ اگر اختصار کاارادہ کیاجاتاتونعم زید ،کافی ہوتا،اور اس (باب نعم) کے بہتر ہونے کی وجہ علاوہ اس کے جوذکر کی گئی،ظاہر کرناہے کلام کوحداعتدال میں یاجمع بین المتنافیین کوبتلاناہے،اوراسی (ایضاح بعدالابہام کےقبیل) سے توشیع ہےاوروہ یہ ہے کہ کلام کے آخر میں ایسا تثنیہ لایاجائے جس کی تفسیر ایسے دواسموں سے کی جائے جن میں سے دوسرااسم معطوف ہوپہلے اسم پر، جیسے آپ علیہ السلام کافرمان، آدمی بوڑھاہوتارہتاہے اوراس کی دوعاتیں جوان ہوتی رہتی ہیں ایک حرص اور دوسری لمبی امید۔

تشریح: یہاں سے مصنف اطناب کوبیان کریں گے،اطناب تعبیرکلام کے تین مقبول طریقوں میں سے تیسراطریقہ ہے، اطناب کی تعریف گذرچکی ہے کہ اصل مرادکواداکرناایسےلفظ کے ذریعہ جواصل مرادسے زائد ہو،مصنف نے اطناب کے حصول کی بہت سی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ اطناب کاحصول اس طرح ہوگا کہ پہلے کسی بات کومبہم (غیرواضح) ذکرکیاجائے اور پھراسی بات کوواضح کرکے ذکرکیاجائے اس کوایضاح بعدالابہام کہتے ہیں اوریہ اس لئے تاکہ سامع ایک ہی معنی یعنی ایک ہی بات کودو مختلف صورتوں میں دیکھے ایک تومبہم صورت میں دیکھے اوردوسرے موضح اورواضح صورت میں۔

اسی طرح ایک بات کومبہم ذکرکرکے اسی بات کوپھرواضح طورپرذکرکرنے کی، دوسری غرض یہ بھی ہوتی ہے، کہ اس طرح سے سامع کے ذہن میں وہ بات پختہ طریقہ سے بیٹھ جائے گی۔کیونکہ ایک چیزکومبہم ذکرنے کے بعدپھرواضح طورپرذکرکیاجائے تووہ بات اوقع فی النفس اوردل میں پختہ ہوجاتی ہے، تیسری غرض یہ ہے کہ ایضاح بعدالابہام سے اس بات کے جاننے کی جو لذت ہے وہ لذت مکمل ہوجائے۔کیونکہ جب کسی بات کومبہم ذکرکیاجائے گاتوکسی حدتک اس کا علم ہوگااورقدرے شوق کی وجہ سے اس علم سے کچھ لذت حاصل ہوگی اورجب اس بات کی وضاحت کردی جائے گی تواس بات کاعلم بھی مکمل ہوجائے گااور

لذت علم بھی مکمل ہو جائے گی جیسے قرآن میں ہے "ربّ اشرح لی صدری "اس آیت میں اشرح لی سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا قائل (حضرت موسیٰ علیہ السلام) اپنے لئے کسی چیز کی شرح طلب کر رہا ہے۔ لیکن کس چیز کی شرح طلب کر رہا وہ چیز مبہم ہے۔ آگے صدری کہہ کر اس شئی کی تفسیر اور توضیح کر دی کہ وہ چیز جس کی شرح طلب کی جارہی ہے میرا (موسیٰ کا) سینہ ہے تو اس آیت میں ایضاح بعد الابہام پایا گیا اور اس ایضاح بدالابہام کی غرضیں وہی ہیں جو ذکر کی گئیں۔

ومنه باب نعم على احد القولين. مصنف فرماتے ہیں کہ باب نعم دو قولوں میں سے ایک قول کے مطابق اسی ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے ہے، باب نعم سے مراد افعال مدح وذم ہیں جن میں سے ایک نعم ہے۔ نعم زید کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ زید مخصوص بالمدح، مبتداء ہو اور اس کا ماقبل یعنی نعم اور اس نعم کا فاعل محذوف ملکر اس کی خبر مقدم ہو یعنی اصل عبارت نعم الرجل زید ہو، نعم الرجل فعل بافاعل خبر مقدم اور زید مخصوص بالمدح، مبتداء مؤخر دوسرا قول یہ ہے کہ نعم زید جو بالتقدیر، نعم الرجل زید ہے، اس میں زید مخصوص بالمدح۔ مبتداء محذوف کی خبر ہو اور عبارت ہو، نعم الرجل ھو زید اب آئیے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ دوسرے قول کے مطابق چونکہ مبتداء محذوف ہے اس لئے اوّلاً ابہام ہوا اور زید اس کے بعد خبر ہے جو اس ابہام کی وضاحت کر رہا ہے۔ اگر اختصار مطلوب ہوتا یعنی اگر اطناب نہ ہوتا تو نعم زید، کافی ہوتا، ہو محذوف کو مبتداء بنانے کی ضرورت نہیں تھی، جیسا کہ ان دو قولوں میں سے پہلے قول کے مطابق اختصار اور عدم اطناب ہے۔

کیونکہ اس پہلے قول کے مطابق مبتداء ہو محذوف نہیں ہے بلکہ نعم الرجل فعل بافاعل خبر مقدم ہے اور زید مبتداء مؤخر ہے، تو دوسرے قول کے مطابق نعم زید یعنی نعم الرجل زید، ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے ہوا جیسا کہ ابھی اس کی تفصیل آئی اور پہلے قول کے مطابق نعم الرجل زید ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے نہیں ہوگا۔

ووجه حسنه سوى ماذكر الخ. یہ بات آپ یاد رکھیں کہ باب نعم۔ بہت سی خوبیوں کا حامل ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ باب نعم۔ مثلا نعم زید کی خوبی کی ایک وجہ تو وہی ہے جو ذکر کی گی کہ یہ ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے ہے، اور اس ایضاح بعد الابہام کے علاوہ اس میں خوبی کی دوسری وجہ یہ ہے کہ باب نعم میں مثلا نعم زید میں کلام یعنی نعم زید کا جملہ حد اعتدال میں ظاہر ہوتا ہے، حد اعتدال میں اس لئے ہوتا ہے کہ اس میں ایضاح بعد الابہام کی وجہ سے اطناب بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور چونکہ اس میں مبتداء محذوف ہوتا ہے اس لئے باب نعم ایجاز حذف کے قبیل سے بھی ہوا، اور خوبی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ باب نعم میں دو متنافی چیزوں کے درمیان جمع کا ایہام اور خیال ڈالنا ہوتا ہے اور دو متنافی چیزوں کے درمیان جمع کا ایہام اس طرح ہوتا ہے کہ باب نعم میں ایجاز اور اطناب دو متنافی چیزوں کا اجتماع ہو رہا ہے، اور بلاشبہ دو متنافی چیزوں کا اجتماع امور غریبہ میں سے ہے جس سے نفس لذت اندوز ہوتا ہے۔

ومنه التوشيع. مصنف فرماتے ہیں توشیع بھی ایضاح بعد الابہام ہی کے قبیل سے ہے، توشیع کا لغوی معنی ہے روئی کو لحاف میں جمع کرنا، اور اصطلاح میں توشیع کہتے ہیں کہ کلام کے اخیر میں تثنیہ (یا جمع) لایا جائے اور اس تثنیہ کی تفسیر ایسے دو اسموں سے کی جائے جن میں سے دوسرا پہلے پر معطوف ہو جیسے حضور علیہ السلام کا قول "یشیب ابن ادم ویشب فیه

الخصلتان الحرص وطول الامل "اس کلام نبوی کے آخر میں الخصلتان تثنیہ لایا گیا ہے جس کی تفسیر، الحرص اور طول الامل ایسے دو اسموں سے کی گئی ہے جن میں کا دوسرا کا یعنی طول الامل پہلے یعنی الحرص پر واؤ کے ذریعہ معطوف ہے۔

وإمَّا بذكرِ الخاصِ بعد العامِ للتنبيه على فضلِه حتى كَاَنَّه ليس من جنسِه تنزيلا للتغايُرِ في الوصفِ منزلةَ التغايُرِفي الذاتِ نحو حافظُوا على الصلواتِ والصلوةِ الوُسْطى وإمَّا بالتكريرِ لنكتةٍ كتاكيدِا لانذارِ في كلا سوف تَعْلمون ثم كلا سوف تعلمون وفي ثم دلالةٌ على اَنَّ الانذارَالثاني ابلغُ وإمَّا بالايغالِ فقيل هو ختمُ البيتِ بما يفيدُ نكتةً يتم المعنى بدونها كزيادةِالمبالغةِ في قولِها شِعْرٌ وإنَّ صَخْرًا لَتَأْتَمُّ الهداةُبه÷ كَاَنَّه عَلَمٌ في رأسِه نارٌ وتحقيقُ التشبيهِ في قوله شِعْرٌ كَاَنَّ عُيونَ الوَحْشِ حولَ خبائِنا÷ وارحُلِنا الجزع الذي لم يُثَقَّبُ. وقيل لايُختص بالشعرِ ومُثِّل بقوله تعالىٰ اتبعوا من لايسئلُكم اجراًوهم مهتدون.

ترجمہ: یا ذکر الخاص بعد العام کے ذریعہ اس (خاص) کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کے لئے گویا وہ (خاص) اس (عام) کے جنس سے ہے ہی نہیں، اتارتے ہوئے وصف میں تغایر کو، ذات میں تغایر کے درجہ میں جیسے، تمام نمازوں پر محافظت کرو بالخصوص نماز وسطی پر، یا تکریر کے ذریعہ، کسی نکتہ کی وجہ سے، جیسے "کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون" میں انذار کی تاکید اور لفظ ثم میں اس بات پر دلالت ہے کہ انذار ثانی زیادہ بلیغ ہے یا ایغال کے ذریعہ، تو کہا گیا ہے (کہ) وہ شعر کو ختم کرنا ہے ایسی چیز پر جو ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر معنی پورے ہو جائیں جیسے کہ اس (خنساءؓ) کے قول میں مبالغہ کی زیادتی، شعر۔ بے شک صخر کی، ہدایت یافتہ لوگ اقتداء کرتے ہیں گویا وہ ایک بلند پہاڑ ہے جسکی چوٹی پر آگ ہے اور (جیسے) تحقیق تشبیہ اس (امرأالقیس) کے قول میں شعر، گویا ہرنیوں کی آنکھیں ہمارے خیموں اور ہمارے کجاووں کے ارد گرد ناسفتہ موتی ہیں اور کہا گیا ہے وہ شعر کے ساتھ خاص نہیں کیا جاتا ہے اور مثال دی گئی ہے اللہ تعالیٰ کے قول سے، اتباع کرو رسولوں کی جو تم سے اجرت کا سوال نہیں کرتے اور وہ ہدایت یافتہ ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے اطناب کے حاصل ہونے کا دوسرا طریقہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اطناب ذکر الخاص بعد العام کے ذریعہ بھی حاصل ہوتا ہے یعنی پہلے ایسی چیز کو بیان کیا جائے جو عام ہو اور پھر اس عام میں داخل ہونے والے خاص فرد کو۔ تو اس کو بھی اطناب کہتے ہیں، عام کے بعد خاص کو ذکر اس لئے کرتے ہیں تاکہ خاص کی فضیلت اور شرافت پر آگاہی اور تنبیہ ہو جائے یعنی یہ خاص اس عام کے تحت داخل تھا اس کے باوجود بھی اس خاص کو مستقل طور پر ذکر کیا ہے۔ اس مستقل ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ خاص، فضیلت رکھتا ہے اس عام کے تحت داخل ہونے والے دیگر افراد پر تو مستقل ذکر کر کے متکلم لوگوں

کو یہ بتلانا چاہتا ہے کہ یہ خاص فضیلت کا حامل ہے اس لئے اس کو بالخصوص اختیار کرو۔ یہ خاص جو عام کے بعد ذکر کیا گیا ہے، اس عام کے تحت پائے جانے والے دوسرے افراد پر، شرافت اور فضیلت رکھتا ہے جیسا کہ بیان ہوا اور اس فضیلت کی وجہ سے یہ خاص، اس عام کے دوسرے افراد کے متغایر ہو گیا وصف میں، ذات میں متغایر اور الگ نہیں ہوا لیکن اس تغایر وصفی کو تغایر ذاتی کے درجہ میں اتار لیا گیا جب تغایر ذاتی کے درجہ میں اتار لیا گیا تو گویا یہ خاص اس عام کے جنس سے نہیں ہوا، کیونکہ تنزیل مذکور کی وجہ سے اس خاص کی ذات الگ اور اس عام کے تحت پائے جانے والے افراد کی ذات الگ ہوئی اور جو ذات میں الگ ہو وہ اس کے جنس سے نہیں ہوتا، اس لئے اس کے جنس سے نہیں ہوا، جب یہ خاص اس عام کے جنس سے نہیں ہوا تو اس عام سے اس خاص کا حکم نہیں معلوم ہوگا۔

لہٰذا اس عام کے بعد خاص کو مستقل علیحدہ حرف عطف کے ذریعہ ذکر کر دیا تاکہ اس کا حکم علیحدہ طور پر معلوم ہو۔ جیسے "حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی" اس آیت میں الصلوة الوسطی جو الصلوات میں داخل ہے اس کے باوجود اس کو علاحدہ واؤ حرف عطف کے ذریعہ ذکر کر کے لوگوں کو یہ بتلایا ہے کہ صلوة وسطی فضیلت کا حامل ہے بہ نسبت صلوات کے تحت پائی جانے والی دوسری صلوة کے۔

لہٰذا صلوة وسطی پر بالخصوص محافظت کرو اور اس فضیلت کی وجہ سے صلوة وسطی دوسری صلوات کے متغایر فی الوصف ہوئی نہ کہ متغایر فی الذات پھر اس تغایر وصفی کو تغایر ذاتی کے درجہ میں اتار لیا گیا گویا صلوة وسطی دیگر صلوات کے جنس سے نہیں ہے اس دیگر صلوات سے اس کا حکم نہیں معلوم ہوگا اس لئے اس کو علاحدہ ذکر کر دیا تاکہ اس کا علاحدہ حکم معلوم ہو جائے۔ صلوة وسطی سے بقول اکثر مفسرین صلوة عصر مراد ہے۔

واما بالتكرير لنكتة. اطناب کا تیسرا طریقہ، تکریر ہے، یعنی کسی بات کو اگر دوبارہ اور مکرر ذکر کیا جائے تو یہ اطناب کہلائے گا، اور مکرر ذکر کرنا کسی نکتہ کے پیش نظر ہوتا ہے جیسے **كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون** اس آیت میں **كلا سوف تعلمون** کا تکرار ہے، اس لئے اس آیت میں اطناب پایا گیا اور **كلا سوف تعلمون** کا تکرار کسی نکتہ کی وجہ سے ہے اور وہ نکتہ تاکید انذار ہے یعنی پہلی مرتبہ **كلا سوف تعلمون** کہہ کر مخاطب کو ڈرایا گیا ہے اور اس ڈرانے کو مؤکد کرنے کے لئے پھر دوبارہ کلا سوف تعلمون کو ذکر کیا گیا۔

وفي ثم دلالة على ان الانذار الثاني ابلغ. مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ ثم کے ذریعہ اس آیت میں عطف کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انذار ثانی زیادہ بلیغ ہے انذار اول سے۔

واما بالايغال. اطناب، ایغال کے ذریعہ بھی حاصل ہوتا ہے، ایغال کہتے ہیں شعر کو ختم کرنا ایسے لفظ پر جس کو ذکر کیے بغیر بھی شعر کا معنی اور مقصود پورا ہو جاتا ہو، البتہ اس لفظ کا ذکر کرنا کسی نکتہ کا فائدہ دیتا ہو وہ نکتے بہت سے ہو سکتے ہیں مثلاً زیادتی مبالغہ فی التشبیہ یعنی اوّلاً تو تشبیہ میں مبالغہ ہو اور پھر اس مبالغہ میں زیادتی ہو جو خنساء کے قول میں پایا جاتا ہے جس کو خنساء نے اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں کہا ہے وہ قول خنساء یہ ہے، شعر "وان صخر التأتم الهداة به ÷ كانه علم في راسه نار" اس

شعر میں خنساء نے اپنے بھائی صخر نامی کو کانّ حرف تشبیہ کے ذریعہ بلند پہاڑ سے تشبیہ دی ہے کہ جس طرح بلند پہاڑ کو دیکھ کر لوگ ہدایت اور راستہ پاتے ہیں اسی طرح میرے بھائی صخر کی اقتداء کر کے لوگ ہدایت پاتے ہیں، خنساء کا مقصود صخر کو بلند پہاڑ سے تشبیہ دینا ہے جو کانّــہ علم تک پورا ہو جاتا ہے یاد رہے کہ صخر کو بلند پہاڑ کے ساتھ تشبیہ دینے میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔
الغرض مقصود متکلم کانه علم تک پورا ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود اس شعر کے ختم پر فی رأسه نار لایا ہے جس کے بغیر بھی مقصود اور معنی پورا ہو جاتا ہے، البتہ فی راسه نار کا لفظ ایک نکتہ کا فائدہ دیتا ہے اور وہ ہے مذکورہ مبالغہ پر زیادتی کرنا کیونکہ جب صخر کو بلند پہاڑ سے تشبیہ دی، ہدایت پانے میں، تو یہیں پر تشبیہ میں مبالغہ ہو گیا اور جب کہا فی راسه نارٌ کہ وہ پہاڑ ایسا ہے جس میں آگ روشن ہے جس کو دیکھ کر لوگ راہ پاتے ہیں تو اس مبالغہ فی التشبیہ میں اور زیادتی ہو گئی۔

وتحقیق التشبیه. اس کا عطف **زیادة المبالغة** پر ہے، یعنی شعر جس لفظ پر ختم کیا گیا ہے اور اس کے بغیر بھی متکلم کا مقصود حاصل ہو رہا ہے وہ لفظ جن جن نکتوں کا فائدہ دیتا ہے ان میں سے ایک تحقیق تشبیہ ہے یعنی تشبیہ کے محقق اور زوردار ہونے، کا فائدہ دیتا ہے، جیسے امرأالقیس کے اس شعر میں ''کان عیون الوحش حول خبائنا ÷ وارحلنا الجزع الذی لم یثقب ''اس شعر۔ میں کانّ حرف تشبیہ کے ذریعہ عیون وحش (جو شاعر کے خیموں اور کجاؤوں کے آس پاس پڑی رہتی ہیں) کو تشبیہ دی ہے الجزع سے اور یہاں تک مقصود متکلم پورا ہو جاتا ہے لیکن الذی لم یثقب کو شعر کے آخر میں لایا گیا جس کی ضرورت نہیں اس کے بغیر بھی مقصود حاصل ہے، البتہ الذی لم یثقب کے لانے سے اس شعر میں تحقیق تشبیہ کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے یعنی اس کے لانے سے تشبیہ محقق اور زوردار ہو گئی۔ کیونکہ جب جزع (یمانی موتی) غیر مثقب یعنی غیر سوراخ دار ہوگا تو آنکھ کے زیادہ مشابہ ہوگا جب آنکھ کے زیادہ مشابہ ہوگا تو لازم ہے کہ عیون وحش کو جزع کے ساتھ تشبیہ محقق اور زوردار ہو جائے گی، شاعر نے اس شعر میں کثرت شکار کو بیان کیا ہے کہ ہم لوگ ہرنیوں کا اس کثرت سے شکار کرتے ہیں کہ ہمارے خیموں اور کجاؤوں کے ارد گرد اس کی آنکھیں گری پڑی ملیں گی، اور وہ آنکھیں ناسفتہ موتی کی طرح لگتی ہیں۔

وقیل لا یختص بالشعر. بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ایغال شعر کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، بلکہ ایغال۔ نظم اور نثر دونوں کو عام ہوتا ہے یعنی ایغال کہتے ہیں کلام کو ختم کرنا ایسے لفظ پر جس کے بغیر بھی مقصود متکلم حاصل ہو البتہ وہ لفظ کسی نکتہ کا فائدہ دے خواہ وہ لفظ کلام منظوم میں ہو یا کلام منثور میں، کلام منظوم کی تو دو مثالیں۔ آ گئیں، کلام منثور کی مثال باری تعالیٰ کے اس قول سے دی جاتی ہے۔ ''قال یاقوم اتبعوا المرسلین اتبعوا من لایسئلکم اجرا وهم مهتدون'' اس آیت میں جب رسول کا تذکرہ آ گیا تو وهم مهتدون ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اس کے بغیر بھی مقصود حاصل ہے، کیونکہ ہر رسول ہدایت یافتہ ہوتے ہیں، مگر اس کا لانا فائدہ سے خالی نہیں وہ یہ کہ وهم مهتدون سے رسول کی اتباع پر ابھارنا ہے کہ وہ ہدایت یافتہ ہیں لہٰذا تم ان کی اتباع کرو۔

وامّا بالتذییلِ وهو تعقیبُ الجملةِ بجملةٍ تَشتمل علی معنا ها للتوکید وهو ضربان ضَرْبٌ لم یُخرجُ مخرجَ المَثَلِ نحو ذالک جزینهم بما کفروا وهل نجازِیُ

اِلَّا الکفورُ علی وجہٍ وضربٌ اُخرِجَ مخرجَ المَثَلِ نحو وقل جاء الحقُّ وزهق الباطلُ اِنَّ الباطلَ کان زهوقاً وهو ایضااِمَّا یکونَ لتاکیدِ منطوقٍ کھذه الآیةِ واِمَّا لتاکیدِ مفهومٍ کقوله شعر ولستَ بمُستبقٍ اَخاًلاتلُمُّه÷علی شعثٍ اَیُّ الرجالِ المهذَّب.

ترجمہ: یا تذییل کے ذریعہ وہ ایک جملہ کے بعد ایسے جملہ کالانا ہے جواس (جملۂ اولیٰ) کے معنی پر مشتمل ہو تاکید کے لئے اور وہ دو قسموں پر ہے ایک یہ کہ وہ مثل کے طور پر نہ ہو جیسے یہ سزا ہم نے ان کو دی اس وجہ سے کہ وہ ناشکرے تھے اور ہم (ایسی) سزانہیں دیتے ہیں مگر بڑے ناشکروں کو۔ایک وجہ پر۔دوسرے یہ کہ وہ مثل کے طور پر ہو جیسے اور آپ کہہ دیجئے کہ حق آ گیا اور باطل گیا گزرا ہوا بے شک باطل تو یونہی آتا جاتا رہتا ہے اور وہ نیز یا تو منطوق کی تاکید کے لئے ہوگی جیسے کہ یہی آیت، یا مفہوم کی تاکید کے لئے جیسے اس کا قول شعر۔اور تو باقی رکھنے والا نہیں ہے کسی بھائی کو اس حال میں کہ تو اس کو نہ ملائے پراگندگی کے باوجود۔پسندیدہ خصلتوں والا کون ہے۔

تشریح: اطناب کے حصول کا پانچواں طریقہ تذییل ہے۔تذییل یہ ہے کہ پہلے ایک جملہ لایا جائے اور اس جملہ کے بعد پھر ایسا جملہ لایا جائے جو پہلے ہی جملہ کے معنی ومقصود پر مشتمل ہو نہ یہ کہ جملۂ اولی کے معنی پر مطابقۃ دلالت کرے اور یہ دوسرا جملہ پہلے والے جملہ کی تاکید وتقویت کے لئے لایا گیا ہو، الحاصل تذییل کی یہ شکل جو بیان ہوئی، اطناب میں داخل ہے۔

وهو ضربان. وہ یعنی تذییل دو قسم پر ہے ایک یہ کہ تذییل والا دوسرا جملہ بطور ضرب المثل اور کہاوت کے طور پر نہ کہا گیا ہو، بطور کہاوت نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ دوسرا، جملہ، مستقل کلام نہ ہو بلکہ اپنے ماقبل پر موقوف ہو، یا یہ کہ مستقل کلام ہو لیکن کثیر الاستعمال نہ ہو، جیسے ''ذالک جزینهم بما کفروا وهل نجازی الاالکفور ''اس آیت میں **هل نجازی الاالکفور** دوسرا جملہ ہے جو اس سے پہلے والے جملہ **ذالک جزینهم الخ** کے معنی ومقصود پر مشتمل ہے اور اس کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔اور یہ **هل نجازی الاالکفور** تذییل کی پہلی قسم پر مشتمل ہے وہ اس طرح کہ یہ **هل نجازی الخ** کلام مستقل نہیں ہے یعنی بطور ضرب المثل نہیں ہے۔لیکن اس کا بطور ضرب المثل نہ ہونا ایک وجہ پر ہے اور وہ یہ کہ **هل نجازی** میں جزاء سے مراد، مخصوص جزا ہو اور وہ مخصوص جزاءسیل عرم اور عمدہ اور پھلدار باغات کو جھاؤ وغیرہ کے ساتھ بدل دینا ہے جس کا تذکرہ اس سے پہلی آیت **فارسلنا علیهم سیل العرم وبدلنا هم بجنتیهم جنتین ذواتی اکل خمط واثل وشئ من سدر قلیل** میں آ چکا ہے۔

جب ہل نجازی میں جزاء سے مراد مذکورہ جزاء مخصوص ہے تو ظاہر ہے کہ یہ کلام ہل نجازی، اپنے ماقبل آیت فارسلنا الخ پر موقوف ہوا مستقل کلام نہیں ہوا، اور اگر ہل نجازی میں جزاء سے مراد عام جزاء ہو یعنی مطلق بدلہ، تو اس صورت میں ہل نجازی الخ تذییل کی پہلی قسم پر مشتمل نہیں ہوگا، بلکہ تذییل کی دوسری قسم پر مشتمل ہوگا۔

تذییل کی دوسری قسم یہ ہے کہ تذییل والا دوسرا جملہ بطور ضرب المثل اور کہاوت کے کہا گیا ہو جیسے **وقل جاء الحق**

وزهق الباطل ان الباطل کان زھوقا ،اس میں ان الباطل کان زھوقا دوسرا جملہ ہے جو اس سے پہلے والے جملہ زھق الباطل کے معنی پر مشتمل ہے اور یہ دوسرا جملہ، تذییل کی دوسری قسم پر مشتمل ہے وہ اس طرح کہ یہ دوسرا جملہ کلام مستقل ہے کسی پر موقوف نہیں ہے یعنی باوجود زھق الباطل کے معنی پر مشتمل ہونے کے زھق الباطل پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ دوسرا جملہ مستقل بالافادہ ہے۔

وھو ایضا. مصنف نے یہاں سے تذییل ہی کی دوسری تقسیم بیان کی ہے کہ تذییل یا تو منطوق کی تاکید کے لئے ہوگی یعنی تذییل والے دوسرے جملہ کے ذریعہ سے جس کی تاکید ہو وہ منطوق اور مصرّح ہو جیسے اس آیت وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقا میں دوسرا جملہ یعنی ان الباطل کان زھوقا۔ زھوق باطل کی تاکید ہے جو زھق باطل اس سے پہلے والے جملہ زھق الباطل میں۔ منطوق اور مصرح ہے یا تذییل، مفہوم کی تاکید کے لئے ہو، پہلے جملہ کا جو مفہوم ہے تذییل والا دوسرا جملہ اس مفہوم کی تاکید ہو، جیسے نابغہ ذبیانی کا یہ شعر۔ ''لست بمستبق اخاتلمہ÷ علی شعث ای الرحال المھذب'' اس شعر میں دوسرا جملہ ای الرحال المھذب سے تاکید کی گی ہے، پہلے والے جملہ ولست بمستبق الخ کے مفہوم کی۔ وہ اس طرح کہ پہلے والے جملہ کا مفہوم، کامل آدمی کی نفی کرنا ہے، اور دوسرے والے جملہ میں ای استفہام انکاری ہے اور اس دوسرے جملہ کا معنی ہے، پسندیدہ خصلتوں والا کون ہے، یعنی پسندیدہ خصلتوں والا نہیں ہے، تو اس میں بھی کامل آدمی کی نفی ہوگئی۔

وإمَّا بالتکمیلِ ویسمی الاحتراسُ ایضا وھو ان یُؤتٰی فی کلامٍ یُوْھِمُ خلافَ المقصودِ بما یَدْفَعُہ کقولہ شعر فسَقٰی دیارَکَ غیرَ مفسدِ ھا÷ صوبُ الربیعِ ودیمۃٌ تَھْمِیْ. ونحو اذلۃٍ علی المؤمنین اعزۃٍ علی الکافرین وإمَّا بالتتمیمِ وھوان یُؤتٰی فی کلامٍ لایُوْھِمُ خلافَ المقصودِ بِفُضْلَۃٍ لنکتۃٍ کالمبالغۃِ فی نحو ویطعمون الطعامَ علی حُبِّہٖ مسکیناً فی وَجْہٍ ای مع حبّہ.

ترجمہ: یا تکمیل کے ذریعہ اور اس کا نام احتراس بھی رکھا جاتا ہے اور وہ یہ کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود کا وہم ڈالے، لایا جائے اس چیز کو جو اس (خلاف مقصود کے ایہام) کو دور کرے جیسے اس کا قول شعر۔ سیراب کرے تیرے شہر کو اس حال میں کہ اس کو خراب نہ کریں، فصل بہار کی بارش اور دیر تک ہونے والی بارش، اور جیسے وہ مہربان ہیں مومنین پر، تیز ہیں کافروں پر، اور یا تتمیم کے ذریعہ اور وہ یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود کا وہم نہ ڈالے، کوئی فضلہ لایا جائے کسی نکتہ کے لئے جیسے مبالغہ، ویطعمون الطعام الخ میں، اور وہ کھانا کھلاتے ہیں مسکین کو اس (طعام) کے محبوب ہونے کے باوجود، ایک وجہ میں یعنی مع حبہ۔

تشریح: تکمیل بھی اطناب ہی کی صورت ہے، تکمیل کا دوسرا نام احتراس بھی رکھا جاتا ہے تکمیل کہتے ہیں کہ جو کلام مقصود متکلم کے خلاف اور علاوہ کا وہم پیدا کرے اس کلام میں ایسی چیز کو لانا جو اس خلاف مقصود متکلم کے وہم کو دور کر دے اور خلاف مقصود

متکلم کے وہم کو دور کرنے والا کبھی تو کلام کے وسط اور بیچ میں ہوگا جیسے طرفہ ابن العبد کے شعر میں "فسقی دیارک غیر مفسدھا÷ صوب الربیع و دیمة تهمی" اس شعر میں جب کہا فسقی دیارک، سیراب کرے تیرے شہر کو، تو اس جملہ سے یہ وہم پیدا ہوا کہ یہ مخاطب کے لئے بدعاء ہے، کیونکہ نزول مطر کبھی شہر کو خراب اور برباد کرتا ہے حالانکہ اس جملہ سے بددعا دینا مقصود متکلم نہیں ہے، اس خلاف مقصود وہم کو دور کرنے کے لئے وسط کلام میں غیر مفسدھا لایا کہ وہ بارش تیرے شہر کو خراب کرنے والی نہ ہو۔

غیر مفسدھا سقی کے فاعل سے حال واقع ہے، اور سقی کا فاعل صوب الربیع ہے، رہی یہ بات کہ غیر مفسدھا وسط کلام میں کیسے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غیر مفسدھا، فسقی فعل اور صوب الربیع فاعل کے بیچ میں ہے اور کلام یہاں فعل فاعل اور مفعول سے ملکر تیار ہوگا تو بیچ میں ہوا ہی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خلاف مقصود متکلم کے وہم کو دور کرنے والا لفظ، کلام کے آخر اور کنارے میں ہو جیسے اذلة علی المومنین اعزة علی الکافرین اس میں اذلة علی المومنین (مومنین پر مہربان ہیں) سے یہ وہم ہو رہا ہے کہ مومنین پر مہربان اس وجہ سے ہوں گے کہ کمزور ہوں گے، یہ کمزور ہونے کا وہم، مقصود متکلم کے خلاف ہے کیونکہ مقصود متکلم ان ممدوحین کی تواضع کو بیان کرنا ہے مومنین کے سامنے، اس خلاف مقصود متکلم کے وہم کو دور کرنے کے لئے اعزة علی الکافرین لائے کہ کافروں پر تیز اور سخت ہیں، اگر کمزور ہوتے تو کافروں پر تیز اور سخت نہ ہوتے۔

واما بالتتمیم. تتمیم سے بھی اطناب حاصل ہوتا ہے تتمیم کہتے ہیں کہ جو کلام خلاف مقصود متکلم کا وہم پیدا کرنے والا نہ ہو اس میں زائد چیز مثلاً مفعول یا حال یا مجرور وغیرہ کو لانا جو مستقل جملہ نہ ہو اور نہ رکن کلام ہو اس زائد بات کا لانا کسی نکتہ کے لئے ہو مثلاً مبالغہ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا وہ مسکین کو کھانا کھلاتے ہیں اس کے محبوب ہونے کے باوجود، اس آیت میں حبه کی ضمیر میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا مرجع الطعام ہو تو اس صورت میں معنی ہوگا مع حبه یعنی طعام سے محبت اور اس کی احتیاج کے باوجود طعام کو مسکینوں کو کھلاتے ہیں اسی احتمال کی طرف مصنف نے متن میں فی وجہ کا لفظ لا کر اشارہ کیا ہے، دیکھئے! علی حبه کا لفظ جس کلام میں لایا گیا ہے وہ کلام ٹھیک مقصود متکلم پر دال ہے اس میں خلاف مقصود متکلم کا کوئی وہم نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود علی حبه، کو لایا ہے جو زائد اور فضلہ ہے اور جس نکتہ کے لئے لایا گیا ہے وہ ہے کھانا کھلانے والے کی مدح اور تعریف میں مبالغہ کرنا کہ اس طعام کی اس کو خود ضرورت ہے اس کے باوجود بھی اسے مسکین کو کھلاتا ہے حبه کی ضمیر میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع، لفظ اللہ ہو، اس صورت میں اس آیت میں تتمیم نہیں ہوگی۔

وامَّا بالاعتراضِ وهو ان يُؤتى فى اثناءِ الكلامِ اوبين كلامين متصلين معنىً بجملةٍ اواكثرَ لامَحَلَّ لها من الاعرابِ لنكتةٍ سِوىٰ دفعِ الايهامِ كالتنزيهِ فى قولِه تعالىٰ و يجعلون للهِ البناتِ سبحانَه ولهم مايَشْتهون والدعاءِ فى قولِه شِعْرٌاِنَّ الثمانين و بُلِّغْتَها÷ قد اَحْوَجَتْ سمعى الى ترجمان والتنبيهِ فى قوله شعر وَاعْلَمْ فعلمُ المرءِ ينفعُه÷ اَنْ

سوف یاتی کُلُّ ماقُدِرا. ومما جاءبین کلامین وھو اکثرُ من جملۃٍ ایضا قولُہ تعالیٰ فاتوھُنَّ من حیث اَمَرَ کم اللہُ اِن اللہَ یحبُّ التوابین ویحبُّ المتطھرین. نساؤُکم حرثٌ لکم فان قولَہ نساؤُ کم حرثٌ لکم بیانٌ لقولِہ فاتو ھن من حیث امر کم اللہُ.

ترجمہ: یااعتراض کے ذریعہ اوروہ یہ ہے کہ لایا جائے کلام کے بیچ میں یا معنی کے اعتبار سے دومتصل کلاموں کے بیچ میں ایک ایسا جملہ یاایک جملہ سے زائد جس کے لئے محل اعراب نہ ہودفع ایہام کے علاوہ کسی اورنکتہ کے لئے جیسے تنزیہ اللہ تعالیٰ کے قول میں وہ اللہ کے لئے بیٹیاں ٹھہراتے ہیں اللہ اس سے پاک ہےاوراپنے لئے وہ چیز (ٹھہراتے ہیں) جو پسند کرتے ہیں اور (جیسے) دعاء اس کے قول میں شعر، بلاشبہ اسّی سال نے، تو بھی اس (اسی سال) کو پہنچائے جاؤ- میرے کانوں کوترجمان کامحتاج بنادیا اور (جیسے) تنبیہ اس کے قول میں شعر اور جان لےتو کہ آدمی کا جانتا اس کونفع دیتا ہے کہ بالیقین ہر وہ چیز آئے گی جومقدر ہے اوران ہی (جملہائے معترضہ) میں سے جو دوکلاموں کے درمیان آیا ہے اوروہ ایک جملہ سے بھی زائد ہے، اللہ تعالیٰ کا قول ہے،تم ان کے پاس آؤ جاؤ جس جگہ سے اللہ نے تم کواجازت دی ہے، بے شک اللہ تعالیٰ محبت کرتے ہیں توبہ کرنے والوں سےاور محبت کرتے ہیں پاک صاف رہنے والوں سے،تمہاری بیویاں تمہارے لئے کھیتی ہیں اس لئے کہ اللہ کاقول نساؤ کم الخ بیان ہےاللہ کےقول فاتوھن من حیث امر کم اللہ کا۔

تشریح: اعتراض کی شکل بھی اطناب میں داخل ہےاور یہ اطناب کا آٹھواں طریقہ ہے،اعتراض یہ ہے کہ ایک کلام کے بیچ میں یادوایسے کلاموں کے بیچ میں جومعنوی اعتبار سے متصل اورایک ہو،معنوی اعتبار سے دوکلاموں کے متصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا کلام، پہلے والے کلام کا بیان، یااس کی تاکید یااس سے بدل یااس پرمعطوف ہو،تواعتراض کہتے ہیں کہ ایک کلام یامعنیً دومتصل کلام کے درمیان ایک جملہ یاایک سے زیادہ جملہ لایاجائے جس جملہ کا کوئی محل اعراب نہ ہواوراس جملہ کوجملۂ معترضہ کہتے ہیں اس ایک یاایک سے زیادہ جملہ کولانا،دفع ایہام کےعلاوہ کسی اورنکتہ کے لئے ہوگا۔

دفع ایہام کےعلاوہ نکتہ مثلاتنزیہ ہے(پاکی بیان کرنا) جیسےاللہ تعالیٰ کےقول **ویجعلون للہ البنات سبحانہ ولھم مایشتھون** اس آیت میں **سبحانہ** ایک جملہ ہے، جملہ،اس لئے ہے کہ یہ **سبحانہ** مصدر منصوب ہےاوراس کافعل مقدر ہے مثلا**اسبح** یا**انزہ** کالفظ،لہٰذافعل،فاعل اورمفعول سے ملکر جملہ ہوگیااور **سبحانہ** جملہ معترضہ ایک کلام کے درمیان ہےیعنی **للہ البنات** اور**لھم ما یشتھون** کے درمیان ہے جومعطوف ومعطوف علیہ سے ملکر کلام واحد ہے،اوراس کلام واحد میں **سبحانہ** کا لاناتنزیہ کے لئے ہےیعنی **سبحانہ** لاکراپنی پاکی بیان کردی کہ اللہ کے لئے مشرکین جوبنات ٹھہراتے ہیں اللہ ان بنات سے پاک ہےاس کے پاس کوئی بنات نہیں ہیں۔

دفع ایہام کےعلاوہ دوسرانکتہ دعاء ہے جیسےعوف ابن محلم شیبانی کاشعر”**ان الثمانین وبلغتھا. قداحوجت سمعی الی ترجمان**“اس شعرمیں **وبلغتھا** کاجملہ،کلام واحدیعنی **اِنَّ** کااسم **الثمانین** اوراس کی خبر **قد احوجت** الخ کے

درمیان لایا گیا ہے، اور جملہ معترضہ بلغتھاکواس کلام واحد میں لانے کی غرض، مخاطب کوطول عمر کی دعاء دینی ہے، وبلغتھا میں واؤ اعتراضیہ کہلائے گا نہ کہ عاطفہ اور حالیہ۔

دفع ایہام کے علاوہ تیسرا نکتہ، مخاطب کوتنبیہ کرنا ہے، جیسے یہ شعر ''واعلم فعلم المرینفعه÷أن سوف یاتی کل ماقدرا '' اس شعر میں ان سوف کا ان مخففہ من المثقلہ ہے اور ضمیر شان محذوف ہے اور فعلم المرء ینفعه جملہ معترضہ کلام واحد یعنی اعلم فعل اور اس کے مفعول، ان سوف یاتی الخ کے درمیان لایا گیا ہے مخاطب کواس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مخاطب کوجس بات کا حکم دیا گیا ہے اس کوتوجہ سے سنے کیونکہ توجہ سے سننے میں علم میں اضافہ ہوگا اور علم آدمی کوفائدہ دیتا ہے۔

ومما جاء بین کلامین. اس سے پہلے تک اس جملہ معترضہ کا بیان ہوا جوکلام واحد میں ہواور وہ جملہ معترضہ ایک ہو، اور یہاں اس صورت کو بیان کررہے ہیں کہ جملہ معترضہ ایک جملہ سے زائد ہواور یہ جس کلام میں واقع ہے وہ کلام بھی ایک کلام سے زائد ہواسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ ان ہی جملہ معترضہ کے قبیل سے جودوکلام کے درمیان آئے اور جملہ معترضہ بھی ایک جملہ سے زیادہ ہو، اللہ تعالیٰ کی یہ ایت بھی ہے ''فاتوھن من حیث امر کم الله ان الله یحب التوابین ویحب المتطهرین نساؤ کم حرث لکم '' اسی قبیل سے یہ آیت اس طرح ہے کہ ان الله یحب التوابین ویحب المتطهرین جملہ معترضہ ہے جوایک جملہ سے زائد ہے یعنی دو جملے ہیں ایک یحب التوابین اوردوسرا یحب المتطهرین اور یہ دونوں جملہ معترضہ دوکلاموں یعنی پہلا فاتوھن من حیث امرکم الله اوردوسرا نساؤ کم حرث لکم ، کے درمیان واقع ہیں اور یہ دونوں کلام معنوی طور پر متصل ہیں وہ اس لئے کہ قول باری نساؤ کم حرث لکم ، بیان ہے قول باری فاتوھن الخ کا، بیان اس لئے ہے کہ نساؤ کم حرث لکم کے ذریعہ من حیث امرکم اللہکی وضاحت کردی گئی کہ جس جگہ کا خدانے تم کوحکم دیتا ہے وہ جگہ موضعہ حرث یعنی عورت کا اگلا مقام ہے۔

وقال قومٌ قدیکونُ النکتةُ فیه غیرَ ماذُکِرَثم جَوَّزَ بعضُهم وقوعَه آخرَجملةٍ لایلیها جملةٌ متصلةٌ بها فَیَشْمُلُ بهذاالتفسیرِ التذییلَ وبعضَ صورِ التکمیلِ وبعضُهم کونَه غیرَ جملةٍ فیشمل بعضَ صورِالتتمیمِ والتکمیلِ وِامَّا بغیرِ ذالک کقولِه تعالیٰ الذین یَحْمِلُونَ العرشَ ومن حولَه یُسَبِّحُونَ بحمدربهم ویؤمنون به فانه لو اُخْتُصِرَ لم یُذکرو یؤمنون به لان ایمانَهم لایُنکره من یُثْبِتُهم وحسَّن ذکرَه اظهارُ شرفِ الایمان وترغیباً فیه.

ترجمہ: اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کبھی اس (اعتراض) میں نکتہ اس کے علاوہ ہوتا ہے جوذکر کیا گیا، پھر ان کے بعض نے جائز قرار دیا ہے اس (اعتراض) کے وقوع کوایسے جملہ کے آخر میں جس کے متصل کوئی جملہ متصلہ نہ ہوپس (اعتراض) شامل ہوگا اس تفسیر کی روسے تذییل کواور تکمیل کی بعض صورتوں کواوران کے بعض نے (جائز رکھا ہے) اس (اعتراض) کے غیر جملہ ہونے کوپس (اعتراض اس تفسیر کی روسے) شامل ہوگا تتمیم

کی بعض صورتوں کو اور تکمیل کی بعض صورتوں کو، یا اسکے علاوہ کے ذریعہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول جو فرشتے عرض الٰہی کو آٹھائے ہوتے ہیں اور جو اس کے اردگرد ہیں وہ اپنے رب کے حمد کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اگر اختصار کیا جاتا تو ویؤمنون به کو ذکر نہ کیا جاتا اس لئے کہ ان کے ایمان کا وہ شخص انکار نہیں کرتا جو ان کو موجود مانتا ہے، اور مستحسن کر دیا ہے اس (ویؤمنون به) کے ذکر کو اظہار شرف ایمان نے اس کی رغبت دلانے کے لئے۔

تشریح: ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ جملہ معترضہ لانے کے جو نکتے ذکر کیے گئے ہیں ان نکات کے علاوہ نکتہ کے لئے بھی جملہ معترضہ لایا جاتا ہے، چنانچہ اعتراض (جملہ معترضہ لانے) کا نکتہ کبھی خلاف مقصود متکلم کے وہم کو دفع کرنا ہوتا ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ جمہور نے اعتراض کی تعریف کرتے ہوئے کہا تھا کہ اعتراض کہتے ہیں کہ کلام واحد یا دو معنوی طور پر متصل کلاموں کے درمیان (درمیان کی قید یاد رکھیں) ایک جملہ یا ایک سے زائد جملہ لانا، جس کا محل اعراب نہ ہو، اور یہ اعتراض یعنی جملہ معترضہ لانا، دفع ایہام خلاف مقصود متکلم، کے علاوہ دوسرے نکتوں کے لئے ہوگا۔

کچھ لوگوں نے جمہور سے آگے بڑھ کر یہ کہا کہ اعتراض میں وہ نکتے تو ہوں گے ہی جن کو جمہور نے ذکر کیا ہے البتہ ان مذکورہ نکات کے علاوہ بھی نکتہ ہے چنانچہ کبھی اس اعتراض میں نکتہ دفع ایہام (مقصود متکلم کے خلاف کے وہم کو دور کرنا) بھی ہے، پھر اس جماعت کے بھی دو گروہ ہو گئے، ایک گروہ نے جملہ معترضہ کے لئے جائز رکھا ہے کہ جملہ کے آخر میں ہو اور اس جملہ معترضہ کے بعد کوئی ایسا جملہ نہ ہو جو اس جملہ معترضہ سے معنوی طور پر متصل ہو، اس کی شکل یہ ہے کہ اس جملہ معترضہ کے بعد کوئی جملہ ہی نہ ہو یا ہو تو جملہ معترضہ سے معنوی طور پر متصل نہ ہو تو اس گروہ کے بقول اعتراض (جملہ معترضہ لانا) جملہ کے آخر میں بھی جائز ہو گیا اور اس جملہ معترضہ کے لانے میں نکتہ دفع ایہام اور اس کے علاوہ سب ہوئے۔

فیشمل بهذا التفسیر الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ اس گروہ نے جو اعتراض کی تفسیر اور تشریح کی ہے اس تفسیر کے مطابق اعتراض، تذییل کو بھی شامل ہوگا، کیونکہ تذییل والا جملہ بھی آخر میں ہوتا ہے رہی یہ بات کہ جملہ معترضہ کے لئے لازم ہے کہ اس کا محل اعراب نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ تذییل والے جملہ کا بھی محل اعراب نہیں ہوتا ہے گو مصنف نے اس بات کو صراحتاً نہیں ذکر کی ہے کہ تذییل والے جملہ کے لئے محل اعراب نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اس تفسیر کے مطابق جملہ معترضہ تکمیل کی بعض صورتوں کو بھی شامل ہو جائے گا وہ اس طرح کہ تکمیل کی یہ تعریف کی گئی تھی کہ جو کلام خلاف مقصود کا وہم پیدا کرے اس کلام میں ایسی چیز لانا جو اس وہم کو دور کردے، یہ چیز جو وہم کو دور کر رہی ہے کبھی کلام کے درمیان اور کبھی کلام کے آخر اور کبھی کلام کے شروع میں ہوگی، کبھی جملہ کبھی مفرد، جملہ کی صورت میں کبھی اعراب والا ہوگا اور کبھی بغیر اعراب کے ہوگا تکمیل کی ان صورتوں میں سے بعض صورتوں کو اعتراض اس جماعت کی تفسیر کے مطابق شامل ہو جائے گا چنانچہ تکمیل کی اس صورت کو جملہ معترضہ شامل ہو جائے گا جس میں دافع وہم ایسا جملہ ہو جس کا محل اعراب نہ ہو خواہ یہ دافع کلام کے درمیان ہو یا آخر میں۔ اور دوسرے گروہ نے کہا ہے کہ اس اعتراض کا جملہ ہی ہونا ضروری نہیں ہے غیر جملہ ہونا بھی جائز ہے، البتہ ان کے نزدیک یہ اعتراض کلام واحد یا

دو متصل معنوی کلام کے درمیان ہی ہوگا آخر میں نہیں ہوگا، جس نکتہ کے لئے یہ اعتراض واقع ہے وہ نکتہ خواہ دفع ایہام ہو یا اس کے علاوہ۔ دوسرے گروہ نے جو اعتراض کی یہ تفسیر کی ہے اس تفسیر کے مطابق اعتراض، شامل ہو جائے گا تتمیم کی بعض صورتوں کو اور اسی طرح تکمیل کی بعض صورتوں کو اور وہ تتمیم وتکمیل کی وہ صورتیں ہیں جو کلام واحد یا دو متصل معنوی کلاموں کے درمیان واقع ہو خواہ وہ تتمیم وتکمیل والا حصہ جملہ ہو یا غیر یعنی مفرد ہو۔

واما بغير ذالک. اطناب کے حصول کے اب تک آٹھ طریقے ذکر کیے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ اطناب یا ان مذکورہ طریقوں کے علاوہ کے ذریعہ حاصل ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به**، اس آیت میں **ويؤمنون به**، کو لانا اطناب ہے، اس لئے کہ اگر اختصار یعنی ترک اطناب ہوتا تو **ويؤمنون به** کو ذکر نہیں کیا جاتا کیونکہ **يؤمنون به** کا مفہوم یعنی فرشتوں کا ایمان، بغیر **ويؤمنون به** کو ذکر کیے حاصل ہے اس لئے کہ جو مخاطب فرشتوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں وہ ان کے ایمان کا انکار نہیں کرتے ہیں۔ لہٰذا **ويؤمنون به** کو ذکر کرنے یعنی ان کے ایمان کی خبر دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ ان کا مومن ہونا مخاطب کو معلوم ہوگا، پس **ويؤمنون به** کا ذکر اصل مراد سے زائد ہونے کی وجہ سے اطناب ہوگا رہی یہ بات کہ پھر اس **ويؤمنون به** کو کیوں ذکر کیا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرافت ایمان کو ظاہر کرنے کے لئے **ويؤمنون به** کو ذکر کیا گیا ہے اور ایمان کی شرافت کا اظہار ایمان کی رغبت دلانے کے لئے ہے، تو اس کے ذکر کو شرافت ایمان کے اظہار نے مستحسن بنا دیا۔

وَاعْلَمْ انه قديُوصف الكلامُ بالايجازِ والاطنابِ باعتبارِ قلةِ حروفِهِ و كثرتِها بالنسبة الى كلامٍ آخرَ مساوٍله فِي اصلِ المعنى كقوله ع يَصُدُّعن الدنيا اذا عنَّ سوددُ. وقولِه شعر ولستَ بنَظَّارٍ الى جانب الغِنٰى. اذاكانت العلياءُ فى جانب الفقرِ ويقرُبُ منه قولُه تعالىٰ لا يُسْئَل عما يَفْعَلُ وهم يُسْئلون وقولُ الحماسى شعر ونُنْكِرُان شئناعلى الناس قولَهم÷ ولايُنكرونَ القولَ حين نقولُ.

ترجمہ: اور یہ بات جانے رہو کہ کلام کبھی ایجاز اور اطناب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس کے حروف کے کم اور زیادہ ہونے کے اعتبار سے، نسبت کرتے ہوئے دوسرے کلام کی طرف جو اصل معنیٰ میں اس کے برابر ہو جیسے اس کا قول مصرعہ، وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے جب سرداری ظاہر ہو اور (جیسے) اس کا قول شعر، مالداری کی طرف میں نہیں نظر کرتا جب کہ عزت، فقر وفاقہ میں ہو اور اسی کے قریب ہے اللہ تعالیٰ کا قول، وہ نہیں سوال کیا جائے گا اس کے بارے میں جو وہ کرتا ہے اور وہ لوگ پوچھے جائیں گے، اور حماسیٰ کا قول شعر، اگر ہم چاہیں تو لوگوں کی بات کا انکار کر سکتے ہیں، اور لوگ جس وقت ہم کہیں بات کا انکار نہیں کر سکتے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلام، حروف کے کم اور زیادہ ہونے کے اعتبار سے بھی ایجاز اور اطناب کے ساتھ متصف ہوتا

ہے دوسرے کلام کے لحاظ سے جو دوسرا پہلے کے مساوی ہے اصل معنی میں یعنی دو کلام جو اصل مقصود و معنی میں ایک اور برابر ہوں اوران دونوں کلاموں میں سے ایک کلام کے حروف کم اور ایک کے حروف زیادہ ہوں تو کم حروف والے کلام میں ایجاز ہوگا زیادہ حروف والے کلام کی بہ نسبت اور زیادہ حروف والے کلام میں اطناب ہوگا کم حروف والے کلام کی بہ نسبت جیسے ابوتمام کا یہ شعر ''یصد عن الدنيا اذاعَنَّ سو دد÷ولو برزت فی زی عذراء ناهد'' ترجمہ: ممدوح دنیا سے (جس میں راحت ہی راحت ہے) اعراض کرتا ہے جبکہ سرداری ظاہر ہو (فقیری اور خوداری میں) اگر چہ دنیا حسین وجوان بلند پستان لڑکی کی روپ میں ظاہر ہو، دیکھئے! ابوتمام کے شعر کے پہلے مصرعہ کا جو مفہوم ہے اس مفہوم کو دوسرے شاعر نے اپنے پورے شعر کے ذریعہ بیان کیا ہے وہ شعر یہ ہے ''ولست بنظار الى جانب الغنى ÷ اذا كانت العلياء فى جانب الفقر'' لہٰذا ابوتمام کا پہلا مصرعہ شعر ثانی کی بہ نسبت ایجاز پر مشتمل ہوا اور شعر ثانی، ابوتمام کے مصرعہ اول کی بہ نسبت اطناب پر مشتمل ہوا، کیونکہ مصرعہ مذکورہ کے حروف کم اور شعر ثانی کے حروف زیادہ ہوئے۔

ویقرب منه قوله تعالیٰ. مصنف فرماتے ہیں کہ قلت وکثرت حروف کے اعتبار سے ایجاز و اطناب جو کہا گیا ہے اسی قبیل سے یہ قول باری ہے ''لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون'' اور حماسی کا قول شعر ''وننكر ان شئنا على الناس قولهم÷ ولا ينكرون القول حين نقول'' مذکورہ آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تو اپنے کام کے بارے میں نہیں پوچھے جائیں گے جبکہ لوگ اپنے کام کے بارے میں پوچھے جائیں گے اس معنی مقصود کو حماسی نے اپنے شعر میں بیان کیا ہے کہ ہم لوگوں کی بات کا انکار کر سکتے ہیں اور لوگ ہماری بات کا انکار نہیں کر سکتے چونکہ آیت کریمہ کے حروف کم ہیں بہ نسبت حماسی کے شعر میں پائے جانے والے حروف کے، اس لئے آیت ایجاز پر اور حماسی کا شعر اطناب پر مشتمل ہوگا۔

بفضله تعالی آج مورخہ ۱۱/۱۲/۲۰۱۰ء مطابق ۴ محرم ۱۴۳۲ھ کو **مفتاح التلخيص** کی یہاں تک پہلی جلد مکمل ہوئی۔ دوسری جلد کا انتظار کریں ''انی معكم من المنتظرين.''

فقط

محمد ذاکر حسین القاسمی

استاذ: مدرسہ اسلامیہ، شکر پور بھرواہ، ضلع: دربھنگہ، بہار

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مفتاح التلخیص

جلدم دوم

شرح

تلخیص المفتاح

تالیف

(مولانا) محمد ذاکر حسین قاسمی

سیتامڑھی بہار

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱	فن ثانی علم بیان	۳
۲	علم بیان کی تعریف	۳
۳	دلالت اور اس کی قسمیں	۳
۴	تشبیہ	۶
۵	ارکان تشبیہ کا بیان	۷
۶	حقیقت اور مجاز کا بیان	۳۸
۷	کنایہ کا بیان	۷۰
۸	فن ثالث علم بدیع	۷۶
۹	محسنات معنویہ کا بیان	۷۶
۱۰	محسنات لفظیہ کا بیان	۱۰۸
۱۱	خاتمہ، سرقات شعریہ وغیرہ کے بیان میں	۱۲۲
۱۲	فصل: حسن ابتداء، تخلص، اور انتہاء کلام کے بارے میں	۱۳۶

اَلْفَنُّ الثَّانِیُ عِلْمُ الْبَیَانِ

وَهُوَ عِلْمٌ یُعْرَفُ بِه اِیْرَادُ الْمَعْنَی الْوَاحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِیْ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ عَلَیْهِ

ترجمہ: دوسرا فن علم بیان ہے اور وہ (علم بیان) ایسا علم ہے جس کے ذریعہ معنی واحد کو ایسے چند طریقوں سے لانا معلوم ہوتا ہے جو اس (معنی) پر دلالت کرنے میں وضوح میں مختلف ہوں۔

تشریح: مصنف نے علم بیان کو علم بدیع پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علم بدیع، علم بلاغت کے توابع ہے اور نفس بلاغت بغیر علم بیان کے حاصل نہیں ہوتی ہے کیونکہ بلاغت علم معانی اور علم بیان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے پس ضروری ہوا کہ علم بیان کے ذریعہ پہلے نفس بلاغت کو حاصل کیا جائے اور نفس بلاغت کے حاصل ہونے کے بعد اس کے توابع یعنی علم بدیع کو ذکر کیا جائے کیونکہ شئی کے توابع کا نمبر شئی کے بعد آتا ہے۔

وھو علم یعرف به الخ مصنف فرماتے ہیں کہ علم بیان ایسا علم ہے جس کے ذریعہ معنیٰ واحد کو ایسے چند طریقوں پر لانا معلوم ہوتا ہے جو طریقے، معنیٰ واحد پر دلالت کرنے میں وضوح کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ **المعنی الواحد** میں الف لام استغراق کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب متکلم کے ذہن میں کوئی بھی ایک معنی اور مضمون آئے، تو متکلم اس مضمون کو متعدد ترکیبوں اور متعدد طریقوں سے بیان کر دے اور وہ متعدد طریقے اس مضمون واحد کو بیان کرنے میں وضاحت کے اعتبار سے مختلف ہوں بایں طور کے بعض طریقہ اس مضمون واحد پر دلالت کرنے میں اوضح ہو اور بعض غیر اوضح ہو، مثلاً: زید کی سخاوت، ایک مضمون ہے متکلم اس کو متعدد طریقوں سے بیان کرتے ہوئے کہے: **زید کالبحر فی السخاء**، **زید کالبحر**، **زید بحر** اس میں اول، زید کی سخاوت پر دلالت کرنے میں اوضح اور باقی غیر اوضح ہے، معنی واحد کو اس طرح متعدد اور مختلف طریقوں سے بیان کرنے کا علم، علم بیان کو جاننے سے آتا ہے۔

وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ اِمَّا عَلٰی تَمَامِ مَاوُضِعَ اَوْعَلٰی جُزْئِه اَوْعَلٰی خَارِجٍ عَنْهُ وَتُسَمَّی الْاَوَّلُ وَضْعِیَّةً وَکُلٌّ مِنَ الْاَخِیْرَیْنِ عَقْلِیَّةً وَتُقَیَّدُ الْاُوْلٰی بِالْمُطَابَقَةِ وَالثَّانِیَةُ بِالتَّضَمُّنِ وَالثَّالِثَةُ بِالْاِلْتِزَامِ وَشَرْطُه اللُّزُوْمُ الذِّهْنِیُّ وَلَوْلِاِعْتِقَادِالْمُخَاطَبِ بِعُرْفٍ اَوْغَیْرِه۔

ترجمہ: اور لفظ کی دلالت یا تو تمام ماوضع پر ہوگی یا اس (ماوضع) کے جز پر یا اس (ماوضع) کے خارج پر اور پہلی (دلالت) کا نام وضعیہ اور اخیر کے ہر دو کا نام عقلیہ رکھا جاتا ہے اور مقید کی جاتی ہے پہلی (دلالت) مطابقت کے ساتھ اور دوسری (دلالت) تضمن کے ساتھ اور تیسری (دلالت) التزام کے ساتھ اور اس (التزامی) کی شرط لزوم ذہنی ہے اگرچہ مخاطب کے اعتقاد عرف عام یا اس (عرف عام) کے علاوہ (عرف خاص) کی وجہ سے ہی کیوں نہ ہو۔

تشریح: معنی واحد پر متعدد طرق کی جو دلالت ہوتی ہے وہ کون سی دلالت ہوتی ہے اس کو بتلانے کے لئے مصنف نے یہاں دلالت کی بحث کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ لفظ کے، معنی مرادی پر دلالت کرنے کی تین صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر یعنی انسان بولا جائے اور پورے معنی موضوع لہ ''حیوان ناطق'' مراد لیا جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ اپنے پورے معنی موضوع پر دلالت نہ کرے بلکہ معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت، صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر یعنی انسان بولا جائے اور اس کے معنی موضوع لہ حیوان ناطق کا جز صرف حیوان یا صرف ناطق مراد لیا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ یا اس کے جز پر دلالت نہ کرے بلکہ تمام معنی موضوع لہ کے خارج پر دلالت کرے یعنی معنیٰ موضوع لہ کے علاوہ، دوسرے معنی

پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت، ضاحک پر یعنی انسان بولا جائے اور اس کا معنی موضوع لہ، حیوان ناطق، مراد نہ لیا جائے بلکہ اس کے علاوہ خارجی معنی، انسان کا ''ضاحک ہونا'' مراد لیا جائے۔

وتسمی الاولی وضعیة الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی تمام ماوضع لہ پر دلالت کا نام ''وضعیہ'' رکھا جاتا ہے کیونکہ واضع نے لفظ کو پورے معنی کے لئے وضع کیا ہے پس پورے معنی موضوع لہ پر دلالت ''دلالت وضعیہ'' ہوگی اور اخیر کی ہر دونوں صورتوں یعنی دلالت علی الجز اور دلالت علی الخارج کا نام ''عقلیہ'' رکھا جاتا ہے، عقلیہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت، معنی موضوع لہ کے جز پر جیسا کہ دوسری صورت میں ہے، اور لفظ کی دلالت، معنی موضوع لہ کے خارج پر جیسا کہ تیسری صورت میں ہے عقل کے فیصلہ سے ہوتی ہے پس اس کا نام عقلیہ رکھ دیا گیا۔

وتقید الاولی بالمطابقة الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں دلالتوں میں سے پہلی دلالت یعنی دلالت، علی تمام ماوضع کا دوسرا نام ''دلالت مطابقی'' رکھا جاتا ہے کیونکہ مطابقی میں لفظ اور معنی ایک دوسرے کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ وہ لفظ اسی معنی کے لئے موضوع ہے اور وہ معنی اسی لفظ کے لئے موضوع ہے۔ اور دوسری دلالت یعنی دلالت علی الجز کا نام ''دلالت تضمنی'' رکھا جاتا ہے کیونکہ تضمنی میں معنی موضوع لہ کا جز، پورے معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہوتا ہے اور تیسری دلالت یعنی دلالت علی الخارج کا نام ''دلالت التزامی'' رکھا جاتا ہے کیونکہ التزامی میں معنیٔ خارجی جو مراد لیا گیا ہے، معنی موضوع لہ کا لازم ہوتا ہے۔

وشرطه اللزوم الذهنی . اور دلالت التزامی کی شرط، لزوم ذہنی ہے یعنی دلالت التزامی جس میں لفظ کی دلالت، معنی موضوع لہ سے خارج دوسرے معنی پر ہوتی ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ خارج معنی، معنی موضوع لہ کے لئے لازم ہو یعنی معنی خارجی اس طرح ہو کہ ذہن میں معنی موضوع لہ کے حصول سے اس معنیٔ خارجی کا حصول لازم آوے، خواہ معنی موضوع لہ کے حصول سے معنی خارجی کا حصول فوراً لازم آوے یا تامل اور غور وفکر کے بعد لازم آوے اور اگر معنی خارجی اور معنی موضوع لہ کے درمیان لزوم نہیں ہے تو ایسے معنی خارجی کو اس لفظ سے مراد لینا ''دلالت التزامی'' نہیں ہوگی۔

ولو لاعتقاد المخاطب بعرف او غيره . اگر چہ عرف عام یا عرف عام کے علاوہ عرف خاص کے سبب سے مخاطب کے اعتقاد کی وجہ سے ہو یعنی معنی موضوع لہ اور معنی خارجی کے درمیان لزوم ذہنی کا اعتقاد مخاطب کو عرف عام کے سبب سے حاصل ہو جیسے اسد اور شجاعت کے درمیان لزوم کا اعتقاد مخاطب کو عرف عام یعنی جمہور کے عرف سے حاصل ہوتا ہے یا غیر عرف عام یعنی عرف خاص کے سبب سے حاصل ہو جیسے تسلسل اور باطل کے درمیان لزوم یعنی تسلسل کے مستلزم بطلان ہونے کا اعتقاد مخاطب کو عرف خاص یعنی عرف اہل کلام سے حاصل ہوتا ہے۔

وَالْاِیْرَادُ الْمَذْكُوْرُ لَا يَتَاتّٰى بِالْوَضْعِيَّةِ لِاَنَّ السَّامِعَ اِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لَمْ يَكُنْ بَعْضُهَا اَوْضَحَ وَاِلَّا لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ دَالًّا عَلَيْهِ وَيَتَاتّٰى بِالْعَقْلِيَّةِ لِجَوَازِ اَنْ يُّخْتَلِفَ مَرَاتِبُ اللُّزُوْمِ فِى الْوُضُوْحِ ۔

ترجمہ: اور ایراد مذکور نہیں حاصل ہوتا ہے وضعیہ کے ذریعہ اس لئے کہ سامع اگر الفاظ کی وضع کو جانتا ہے تو بعض (بعض سے) زیادہ واضح نہیں ہوگا ورنہ کوئی اس پر دلالت کرنے والا نہیں ہوگا اور (ایراد مذکور) حاصل ہوتا ہے عقلیہ سے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ لزوم کے مراتب وضوح میں مختلف ہوں۔

تشریح: پچھلے سبق میں آیا تھا کہ معنی واحد کو ایسے چند طریقوں سے بیان کرنا کہ اس معنی واحد پر دلالت کرنے میں ان طریقوں میں سے بعض بعض سے زیادہ واضح ہو، یہاں ایراد مذکور سے یہی مراد ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ ایراد مذکور، وضعیہ یعنی لفظ کی تمام ماوضع لہ پر دلالت، سے حاصل نہیں ہوگا، وہ اس لئے کہ متکلم، معنی واحد کو جن طرق مختلفہ کے ذریعہ بیان کر رہا ہے اگر سامع ان تمام طریقوں میں استعمال کئے گئے الفاظ کی وضع کو جانتا ہے تو اس سامع کے سامنے تمام طریقے، معنی واحد پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے کوئی کسی سے دلالت میں زیادہ واضح نہیں ہوگا جب کہ ایراد مذکور میں بعض طریقہ بعض سے اس معنی واحد پر دلالت کرنے میں وضوح میں مختلف ہوتا ہے، اور اگر سامع ان تمام طریقوں میں ذکر کئے گئے الفاظ کی وضع سے واقف نہ ہو تو اس سامع کے نزدیک ان طریقوں میں سے کوئی طریقہ اس معنی واحد پر دلالت نہیں کریگا کیونکہ دلالت ، وضع الفاظ کے علم کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی ایراد مذکور حاصل نہیں ہوگا پس ثابت ہوگیا کہ ایراد مذکور، وضعیہ سے حاصل نہیں ہوگا۔

ویتاتی بالعقلیۃ الخ . ایراد مذکور: عقلیہ یعنی دلالت تضمنی اور دلالت التزامی سے حاصل ہوسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وضوح میں مراتب لزوم مختلف ہوں، یہ بات یاد رکھئے! کہ جز، کل کو لازم ہوتا ہے لہذا تضمنی میں جو لفظ کی جزءِ معنی پر دلالت ہوتی ہے اس میں بھی جز، کل کو لازم ہوگا پس تضمنی میں بھی لزوم پایا گیا اور التزامی میں لزوم ابھی اوپر معلوم ہوا، مصنف فرماتے ہیں کہ ایراد مذکور، عقلیہ سے حاصل ہوسکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ لوازم (خواہ جز معنی ہوں جیسا کہ تضمنی میں ہے یا معنی خارجی ہوں جیسا کہ التزامی میں ہے) کے مراتب وضوح میں مختلف ہوں، اس کی تقریر یہ ہے کہ دلالت التزامی میں ممکن ہے کہ ملزوم یعنی معنی موضوع لہ ایک ہو اور اس معنی موضوع لہ واحد کے لئے متعدد لوازم ہوں ان میں سے بعض قریبی لازم ہو دوسرے بعض کے مقابلہ میں جیسے سخاوت: معنی واحد ہے اس کے لئے متعدد لوازم ہیں مثلاً مہمانوں کی کثرت، زیادہ لکڑیوں کا جلنا، راکھ کا زیادہ ہونا پس سخاوت ملزوم کو ان چند طریقوں سے بیان کرتے ہوئے کہا جائے، **زید کثیر الضیفان، زید کثیر احراق الحطب، زید کثیر الرماد**، دیکھئے! معنی واحد سخاوت کو چند طریقوں یعنی **زید کثیر الضیفان، زید کثیر احراق الحطب، زید کثیر الرماد** سے بیان کیا گیا ہے ان میں سے کثرت ضیفان لازم کی، سخاوت ملزوم پر دلالت زیادہ واضح ہے بہ نسبت اخیر کے دونوں کے۔

اور دلالت تضمنی (جس میں لفظ کی دلالت جزءِ معنی موضوع لہ پر ہوتی ہے) میں ایراد مذکور اس طرح پایا جائے گا کہ، یہ ممکن ہے کہ ایک معنی، شیٔ اول کے لئے جز ہو اور وہی معنی، دوسری شیٔ کے لئے جزء الجز ہو پس اس شیٔ اول کی دلالت اس معنی پر زیادہ واضح ہوگی، اسی معنی پر شیٔ ثانی کی دلالت کے مقابلہ میں جیسے جسم، حیوان کی حقیقت کا جز ہے اور انسان کی حقیقت کا جزء الجز ہے پس حیوان شیٔ اول کی جسم پر دلالت زیادہ واضح ہوگی اور انسان شیٔ ثانی کی دلالت اسی جسم پر زیادہ واضح نہیں ہوگی، پس ایراد مذکور دلالت تضمنی سے بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ ایراد مذکور ''عقلیہ'' سے حاصل ہوسکتا ہے۔

ثُمَّ اللَّفْظُ الْمُرَادُ بِهٖ لَازِمُ مَا وُضِعَ لَهٗ اِنْ قَامَتْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى عَدَمِ اِرَادَتِهٖ فَمَجَازٌ وَاِلَّا فَكِنَايَةٌ وَقُدِّمَ عَلَيْهَا لِاَنَّ مَعْنَاهُ كَجُزْءِ مَعْنَاهَا ثُمَّ مِنْهُ مَا يَبْتَنِىْ عَلَى التَّشْبِيْهِ فَتَعَيَّنَ التَّعَرُّضُ لَهٗ فَانْحَصَرَ فِى الثَّلَاثَةِ۔

ترجمہ: پھر وہ لفظ جس سے لازم ماوضع لہ مراد ہے، اگر اس (ماوضع لہ) کے مراد نہ ہونے پر قرینہ قائم ہو تو مجاز ہے ورنہ تو کنایہ ہے اور (مجاز کو) اس (کنایہ) پر مقدم کیا گیا ہے اسلئے کہ اس (مجاز) کا معنی اس (کنایہ) کے معنی کے جز کے مانند ہے پھر اس (مجاز) کی ایک قسم وہ ہے جو تشبیہ پر

مبنی ہے لہذا اس کو ذکر کرنا متعین ہو گیا پس (علم بیان کا مقصود) تین چیزوں میں منحصر ہو گیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ لفظ جس کے معنی موضوع لہ کو مراد نہ لیا گیا ہو بلکہ معنی موضوع لہ کے لازم کو مراد لیا گیا ہو خواہ وہ لازم داخلی ہو یعنی معنی موضوع لہ کا جز ہو جیسا کہ دلالت تضمنی میں ہوتا ہے خواہ وہ لازم خارجی ہو یعنی معنی موضوع لہ سے خارج ہو جیسا کہ دلالت التزامی میں ہوتا ہے اور معنی موضوع لہ مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ بھی قائم ہو تو ایسے لفظ کو مجاز کہیں گے جیسے **رایت اسدا بیدہ سیف** اس میں **بیدہ سیف** اس بات پر قرینہ ہے کہ اسد سے اس کا معنی موضوع لہ یعنی شیر، مراد نہیں ہے بلکہ لازم معنی موضوع لہ یعنی بہادر، مراد ہے اور اگر معنی موضوع لہ مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو ایسے لفظ کو کنایہ کہیں گے یعنی لفظ کا معنی غیر موضوع لہ مراد لیا جائے اور معنی موضوع لہ مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو تو اس لفظ کو کنایہ کہتے ہیں جیسے **زید طویل النجاد**، زید لمبا پرتلہ والا ہے اس میں **طویل النجاد** سے بطور کنایہ، معنی غیر موضوع لہ ''زید کا لمبا ہونا'' مراد لیا گیا ہے، اور معنی موضوع لہ ''لمبا پرتلہ والا ہونا'' مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔

وقدم علیھا لان معناہ کجزء معناھا. علم بیان میں بحث و تقسیم کے موقعہ پر مجاز کو کنایہ پر مقدم کیا گیا ہے، مصنف اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ معنی مجازی، معنی کنائی کے جز کے مانند ہے اور وہ اس طرح کہ کنایہ میں چونکہ معنی موضوع لہ مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہیں ہوتا ہے اس لئے معنی موضوع لہ بھی مراد لینا جائز ہے گویا کنایہ میں معنی غیر موضوع لہ یعنی معنی مجازی اور معنی موضوع لہ یعنی معنی حقیقی دونوں کا احتمال ہوتا ہے پس کنایہ بمنزلہ کل کے ہے اور حقیقت و مجاز اس کے دو جز ہیں، الغرض مجاز، کنایہ کے لئے جز کے مانند ہے اور جز، کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا مجاز ''جز'' کی بحث کو کنایہ ''کل'' کی بحث پر مقدم کر دیا گیا۔

ثم منہ ما یبتنی علی التشبیہ الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز میں سے بعض وہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہے یعنی مجاز کی بعض قسمیں وہ ہیں جن کا تعلق، تشبیہ سے ہے جیسے استعارہ، ایسا مجاز ہے جس کا تعلق تشبیہ سے ہے وہ اس طرح کہ استعارہ میں مشبہ بہ کو ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ مراد لیا جاتا ہے جب مجاز کی بعض قسمیں تشبیہ پر مبنی ہیں تو تشبیہ موقوف علیہ ہوئی اور مجاز موقوف اور موقوف علیہ پہلے آتا ہے پس تشبیہ کی بحث کو مجاز کی بحث سے پہلے ذکر کرنا ضروری اور متعین ہو گیا، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ علم بیان کا مقصود تین چیزوں (تشبیہ، مجاز اور کنایہ) میں منحصر ہے۔

اَلتَّشْبِیْہُ

اَلتَّشْبِیْہُ اَلدَّلَالَۃُ عَلٰی مُشَارَکَۃِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ اٰخَرَ فِی مَعْنًی وَالْمُرَادُ ھٰہُنَا مَا لَمْ یَکُنْ عَلٰی وَجْہِ الْاِسْتِعَارَۃِ التَّحْقِیْقِیَّۃِ وَالْاِسْتِعَارَۃِ بِالْکِنَایَۃِ وَالتَّجْرِیْدِ فَدَخَلَ فِیْہِ نَحْوُ قَوْلِنَا زَیْدٌ اَسَدٌ وَقَوْلِہٖ تَعَالٰی صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ۔

ترجمہ: یہ تشبیہ کا باب ہے، تشبیہ: دلالت کرنا ہے ایک امر کی مشارکت پر دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں اور مراد (تشبیہ سے) یہاں (علم بیان میں) وہ ہے جو استعارہ تحقیقیہ، استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طریقہ پر نہ ہو پس داخل ہو گئی اس میں ہمارے قول **زید اسد** اور اللہ تعالی کے قول **صم بکم عمی** جیسی مثال۔

تشریح: **التشبیہ**، کی اصل عبارت ''**ھذا باب التشبیہ**'' ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ دلالت کرنا ہے ایک امر کی مشارکت پر دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں یعنی ایک چیز میں جو معنی اور وصف پایا جاتا ہے وہی معنی اور وصف دوسری چیز میں بھی پایا جائے تو دوسری چیز اس وصف میں پہلی چیز کے شریک ہو گی، اور اس دوسری چیز کے، پہلی چیز کے وصف میں شرکت پر دلالت کرنے کو، لغت میں تشبیہ کہا جاتا ہے۔

والمراد ههنا ما لم يكن الخ مصنف فرماتے ہیں کہ مراد تشبیہ سے یہاں علم بیان میں وہ ہے جو استعارہ تحقیقیہ، استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طریقہ پر نہ ہو یعنی علم بیان میں تشبیہ سے مراد تشبیہ اصطلاحی ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات پر رہنمائی کرے کہ فلاں چیز، فلاں وصف میں، فلاں چیز کے ساتھ شریک ہے، اور یہ رہنمائی استعارہ تحقیقیہ، استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طریقہ پر نہ ہو تو ایسی رہنمائی اور دلالت کو تشبیہ اصطلاحی کہتے ہیں۔ رہ گیا ایک امر کی مشارکت پر دلالت کرنا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں، استعارہ تحقیقیہ، استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طریقہ پر، تو اگرچہ ان تینوں طریقوں میں بھی ایک امر کی مشارکت پر دلالت کرنا دوسرے امر کے ساتھ کسی معنی میں، پایا جاتا ہے لیکن ان تینوں میں سے کسی ایک کو تشبیہ اصطلاحی نہیں کہا جاتا ہے ہاں اس کو تشبیہ لغوی کہا جاتا ہے، ان تینوں کا بیان مع امثلہ آئندہ بالتفصیل آئے گا۔

فدخل فيه نحو قولنا زيد اسد وقوله تعالى صم بكم عم. جب دلالت علی طریق الاستعارہ کی مذکورہ تینوں صورتوں کو تشبیہ اصطلاحی سے خارج کر دیا گیا تو اب تشبیہ اصطلاحی میں **زيد اسد** اور **صم بكم عمى** جیسی عبارت داخل ہوگئی، کیونکہ اس جیسی عبارت استعارہ کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ: وہ تشبیہ، تشبیہ اصطلاحی میں داخل ہوگئی جس میں اداۃ تشبیہ محذوف ہو اور مشبہ کو مبتدا اور مشبہ بہ کو اس کی خبر بنا کر ذکر کیا گیا ہو جیسے **زيد اسد**، اس میں زید مشبہ کو مبتدا اور اسد مشبہ بہ کو اس کی خبر بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور اداۃ تشبیہ کاف محذوف ہے، اصل عبارت **زيد كالاسد** ہے۔ اسی طرح وہ تشبیہ بھی داخل ہوگئی جس میں مشبہ مبتدا ہو اور لفظاً محذوف ہو، لیکن تقدیراً مذکور ہو اور مشبہ بہ اس کی خبر تو نہ ہو لیکن خبر کے حکم میں ہو اور اداۃ تشبیہ محذوف ہو جیسے **صم بكم عمى** اس میں مشبہ **هم** مبتدا ہے جو محذوف ہے اور تقدیراً مذکور ہے اور مشبہ بہ **صم** اس کی خبر کے حکم میں ہے اور اداۃ تشبیہ کاف محذوف ہے، اصل عبارت **هم كصم** ہے، اور اس طرح کی تشبیہ، تشبیہ اصطلاحی میں داخل اس لئے ہوگئی ہے کہ محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اس طرح کی تشبیہ، تشبیہ بلیغ ہے، استعارہ نہیں ہے، استعارہ اس لئے نہیں ہے کہ استعارہ میں مشبہ بالکل مذکور نہیں ہوتا ہے نہ لفظاً نہ تقدیراً اور یہاں مذکورہ تشبیہ میں مشبہ کبھی لفظاً جیسے **زيد اسد** میں اور کبھی تقدیراً جیسے **صم بكم** میں مذکور ہے۔

وَالنَّظْرُ هٰهُنَافِي اَرْكَانِه وَهِيَ طَرَفَاهُ وَوَجْهُه وَاَدَاتُه وَفِي الْغَرَضِ مِنْه وَفِي اَقْسَامِه طَرَفَاه اِمَّا حِسِّيَّانِ كَالْخَدِّ وَالْوَرْدِ وَالصَّوْتِ الضَّعِيْفِ وَالْهَمْسِ وَالنَّكْهَةِ وَالْعَنْبَرِ وَالرِّيْقِ وَالْخَمْرِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ وَالْحَرِيْرِ اَوْعَقْلِيَّانِ كَالْعِلْمِ وَالْحَيٰوةِ اَوْ مُخْتَلِفَانِ كَالْمَنِيَّةِ وَالسَّبُعِ وَالْعِطْرِ وَخُلُقٍ كَرِيْمٍ۔

ترجمہ: اور بحث یہاں اس (تشبیہ اصطلاحی) کے ارکان کے بارے میں ہے اور وہ (ارکان چار ہیں) اس کی دونوں طرفیں، اس کی وجہ، اس کے ادات اور (بحث) اس کی غرض اور اس کی قسموں کے بارے میں ہے اس کی دونوں طرفیں یا تو حسی ہونگی جیسے رخسار اور گلاب کا پھول، ضعیف اور ہلکی آواز، نکہت اور عنبر، لعاب اور شراب، نرم کھال اور ریشم یا عقلی ہونگی جیسے علم اور حیوۃ، یا مختلف ہونگی جیسے موت اور درندہ، عطر اور عمدہ اخلاق۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں یعنی تشبیہ کے باب میں، تشبیہ اصطلاحی کے ارکان کے بارے میں نظر اور بحث ہوگی، اور وہ یعنی تشبیہ اصطلاحی کے ارکان چار ہیں تشبیہ کی دونوں طرفیں یعنی (۱) مشبہ بہ اور (۲) مشبہ (۳) وجہ شبہ یعنی وہ چیز جس میں ایک امر دوسرے امر کے ساتھ شریک ہے (۴) اداۃ تشبیہ یعنی وہ حروف جن کے ذریعہ تشبیہ دی جاتی ہے۔ اور تشبیہ کی غرض اور تشبیہ کے اقسام کے بارے میں بھی بحث کی جائے گی یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دینے کا مقصد اور غرض کیا ہے اور تشبیہ کی کتنی قسمیں ہیں ان سب کو بیان کیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ تشبیہ کے باب میں تشبیہ کے ارکان اربعہ مشبہ بہ، مشبہ، وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ اور اسی طرح تشبیہ کی غرض اور تشبیہ کے اقسام سے بحث کی جائے گی۔

طرفاه اما حسیان الخ. یہاں سے تشبیہ کے ارکان میں سے مشبہ مشبہ بہ یعنی طرفین کے بارے میں بحث ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی دونوں طرفیں یا تو حسی ہونگی یا عقلی ہونگی، تشبیہ کی دونوں طرفوں کے حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ بہ اور مشبہ کا علم یا تو قوت باصرہ یعنی آنکھ سے ہوگا جیسے رخسار کو گلاب کے پھول سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے "**خدزید کالورد**" زید کا رخسار گلاب کے پھول کی طرح ہے اس میں **خدزید** مشبہ اور **ورد** مشبہ بہ دونوں حسی یعنی مدرک بالبصر ہیں، یا مشبہ اور مشبہ بہ کا ادراک اور علم، قوت سامعہ یعنی کان سے ہوگا جیسے ضعیف آواز کو ہلکی آواز سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے "**ھذا الصوت الضعیف کالھمس**" یہ صوت ضعیف ہمس کی طرح ہے خفا میں، اس میں صوت ضعیف مشبہ اور ہمس مشبہ بہ دونوں حسی یعنی مدرک بالسمع ہیں، ہمس، وہ آواز جو اتنی پست ہو کہ گویا منہ سے نکل ہی نہیں رہی ہے، یا مشبہ، مشبہ بہ کا ادراک قوت شامہ یعنی ناک سے ہوگا جیسے منہ کی بو کو مشک عنبر سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **نکھة زید کالعنبر** کہ زید کے منہ کی بو (میلان نفس میں) مشک عنبر کی طرح ہے، اس میں مشبہ نکہت اور مشبہ بہ عنبر دونوں حسی یعنی مدرک بالشم ہیں، یا مشبہ، مشبہ بہ کا ادراک قوت ذائقہ یعنی زبان سے ہوگا جیسے لعاب کو شراب سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **ریق زید کالخمر** کہ زید کا لعاب (لذت وحلاوت میں) شراب کی طرح ہے اس میں لعاب مشبہ، خمر مشبہ بہ دونوں حسی یعنی مدرک بالذوق ہیں، یا مشبہ، مشبہ بہ کا ادراک، قوت لامسہ یعنی ہاتھ سے ہوگا جیسے نرم و نازک کھال کو ریشم سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **جلد زید کالحریر** کہ زید کی کھال (نرم ہونے میں) ریشم کی طرح ہے اس میں جلد مشبہ اور حریر مشبہ بہ دونوں حسی یعنی مدرک باللمس ہیں۔

او عقلیان الخ. اس کا او حسیان پر عطف ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی دونوں طرفیں مشبہ، مشبہ بہ یا تو عقلی ہونگی، حسی نہیں ہونگی، دونوں طرفوں کے عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ، مشبہ بہ کا ادراک مذکورہ حواس خمسہ میں سے کسی سے نہ ہو بلکہ دونوں کا ادراک عقل سے ہو جیسے علم کو حیوۃ سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **العلم کالحیوۃ** کہ علم (ادراک میں) زندگی کی طرح ہے اس میں مشبہ علم اور مشبہ بہ حیوۃ دونوں کا ادراک حس سے نہیں بلکہ عقل سے ہوتا ہے۔

او مختلفان الخ. یا تشبیہ کی دونوں طرفیں مختلف ہونگی یعنی ایک حسی اور دوسری عقلی ہو مثلاً مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو جیسے موت کو درندہ سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **المنیة کالسبع** کہ موت (جان کو ہلاک کرنے میں) درندہ کی طرح ہے اس میں **منیة** مشبہ عقلی ہے کیونکہ موت کا علم عقل سے ہوتا ہے مذکورہ حواس خمسہ سے نہیں ہوتا ہے اور **سبع** مشبہ بہ حسی ہے کہ **سبع** کا ادراک قوت حس یعنی بصر سے ہوتا ہے۔ اور اس کا الٹا یعنی مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو جیسے عطر کو اچھے اخلاق سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **العطر کخلق شخص کریم** کہ عطر (نفس کے خوش ہونے میں) کریم شخص کے اخلاق کے مانند ہے اس میں مشبہ عطر حسی یعنی مدرک بالبصر والشم ہے اور خلق شخص کریم مشبہ بہ عقلی ہے کیونکہ اخلاق کا ادراک عقل سے کیا جاتا ہے۔

وَالْمُرَادُ بِالْحِسِّيِّ اَلْمُدْرَکُ هُوَ اَوْ مَا دَّتُه بِاِحْدَی الْحَوَاسِ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ فَدَخَلَ فِيْهِ الْخِيَالِيُّ كَمَا فِي قَوْلِه شِعْرٌ وَكَاَنَّ مُحَمَّرَ الشَّقِيْقِ اِذَا تَصَوَّبَ اَوْ تَصَعَّدَ ÷ اَعْلَامُ يَا قُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰی رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدِ ÷ وَ بِالْعَقْلِيِّ مَا عَدَا ذَالِکَ فَدَخَلَ فِيْهِ الْوَهْمِيُّ اَوْ مَا هُوَ غَيْرُ مُدْرَکٍ بِهَا وَلَوْ اُدْرِکَ لَكَانَ مُدْرَكًا بِهَا كَمَا فِي قَوْلِه ع وَمَسْنُوْنَةٌ زُرْقٌ كَاَنْيَابِ اَغْوَالِ وَمَا يُدْرَکُ بِالْوِجْدَانِ كَاللَّذَّةِ وَالْاَلَمِ.

ترجمہ: اور مراد حسی سے وہ ہے جو خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے ایک سے جانا گیا ہو پس اس میں خیالی داخل ہو گیا جیسے اس کے قول میں شعر: اور گویا گل لالہ جب (بادنسیم کے جھونکوں سے) نیچے یا اوپر ہوتا ہے تو (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ) یاقوتی جھنڈے ہیں جو زبرجدی نیزوں پر پھیلا دیئے گئے ہوں اور عقلی سے مراد اس کے ماسوا ہے پس اس میں وہمی داخل ہو گیا یا وہ جو ان (حواس مذکورہ) سے مدرک نہ ہو اور (بایں حیثیت ہو کہ) اگر اس کا ادراک کیا جائے تو حواس ہی سے مدرک ہو جیسے اس کے قول میں مصرعہ اور انیاب اغوال کی طرح تیز دھار نیزے ہیں اور وہ جو وجدان سے جانا جائے جیسے لذت اور تکلیف۔

تشریح: بعض مشبہ، مشبہ بہ ایسے ہیں جو نہ حواس خمسہ ظاہرہ سے جانے جاتے ہیں اور نہ قوت عاقلہ سے جیسے وہ مشبہ، مشبہ بہ جو خیالی، وہمی اور وجدانی ہوں یعنی جن کا تعلق خیال، وہم اور وجدان سے ہو، اس لئے مصنف حسی اور عقلی کی ایسی تعریف پیش کررہے ہیں کہ ان کو بھی شامل ہو جائے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ حسی سے مراد وہ شئ ہے جو خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ بصر، سمع، شم، ذوق اور لمس میں سے کسی سے جانا جائے، اس تعریف میں او مادتہ کی زیادتی کی وجہ سے حسی میں خیالی بھی داخل ہو گئی، کیوں کہ خیالی ایسی معدوم یعنی غیر موجود فی الخارج چیز کو کہتے ہیں جس کو چند ایسے امور سے مجتمع فرض کرلیا جائے جن امور میں سے ہر ایک امر، حواس خمسہ میں سے کسی ایک سے جانا جائے جب خیالی ایسے امور سے مجتمع فرض کی جاتی ہے جو امور مدرک بالحواس الخمس ہوتے ہیں، تو خیالی تو مدرک بالحس نہیں ہوگی لیکن خیالی کے مادے یعنی وہ امور جن سے مجتمع فرض کیا گیا ہے حسی ہوں گے لہذا خیالی، اپنے مادوں کے واسطہ سے حسی میں داخل ہو گئی، مصنف خیالی کی مثال دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ جیسے صنوبری شاعر کا قول شعر کان محمر الشقیق اذا تصوب او تصعد÷اعلام یا قوت نشرن علی رما ح من زبر جد÷شقیق، ایک سرخ پھول ہے جس کے وسط میں سیاہ داغ ہوتا ہے اور پہاڑوں میں پیدا ہوتا ہے۔ یاقوت: سرخ پتھر۔ زبرجد: سبز پتھر۔ اس شعر میں پہلا مصرعہ مشبہ اور دوسرا مصرعہ مشبہ بہ پر مشتمل ہے، دوسرے مصرعہ میں، اعلام یاقوت، رمح، اور زبرجد سے ملا کر ایک ہیئت تیار کی گئی ہے جو مشبہ بہ ہے اور یہ ہیئت جن امور متعددہ یعنی اعلام یاقوت، رمح، اور زبرجد سے مرکب فرض کی گئی ہے، تمام امور مدرک بالحس یعنی مدرک بالبصر ہیں اور یہ مرکب ہیئت خارج میں موجود نہیں ہے پس یہ مشبہ بہ خیالی ہوا کیونکہ خیالی کا بھی مفہوم یہی ہے اور چونکہ یہ مرکب ہیئت جن امور اور جن مادوں سے مرکب ہے وہ مادے حواس خمسہ میں سے ایک یعنی بصر سے جانے جاتے ہیں لہذا یہ خیالی، حسی میں داخل ہو گئی کیونکہ حسی کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ حسی وہ ہے جو بذات خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ میں سے ایک سے جانا جائے۔

وبالعقلی ما عدا ذالک الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ عقلی وہ ہے جو اس کے علاوہ ہے، یعنی عقلی وہ چیز ہے جو خود اور اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی بھی ایک سے معلوم نہ ہو بلکہ قوت عقل سے معلوم ہو، عقلی کی اس تعریف کے اعتبار سے وہمی چیز، عقلی میں داخل ہو جائے گی کیونکہ وہمی وہ چیز ہے جو بذات خود اور اس کا مادہ حس سے معلوم نہ ہو اور جو، خود اور اس کا مادہ مدرک بالحس نہ ہو وہ عقلی ہوتا ہے لہذا وہمی، عقلی میں داخل ہو جائے گی۔

او ما هو غير مدرک بها الخ . مصنف یہاں سے عقلی کی دوسری شق بیان کررہے ہیں کہ عقلی اس چیز کو بھی کہتے ہیں جو حواس خمسہ میں سے کسی ایک سے مدرک نہ ہو، اور حواس خمسہ میں سے کسی ایک سے مدرک اس لئے نہ ہو کہ وہ چیز موجود نہیں ہے لیکن اگر وہ چیز موجود ہو تو اس کا ادراک حواس خمسہ ہی میں سے کسی ایک سے ہو جیسے امرأالقیس کا قول شعر ایقتلنی و المشرفی مضاجعی +ومسنونة زرق کانیاب اغوال،

کیا وہ مجھے قتل کریگا حالانکہ میرے ساتھ تلوار ہے اور انیاب اغوال کی طرح تیز دھار نیزے ہیں۔اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ کیا وہ آدمی جو مجھے سلمی کی محبت کے بارے میں دھمکی دیتا ہے مجھے قتل کر دیگا ایسا ممکن نہیں ہے کیونکہ میرے ساتھ تلوار اور انیاب اغوال کی طرح تیز دھار نیزے ہیں،اس شعر میں انیاب اغوال،موجود نہ ہونے کہ وجہ سے مدرک بالحس نہیں ہے کیونکہ موجود چیز ہی مدرک بالحس ہوتی ہے،ہاں اگر انیاب اغوال موجود ہوتو اس کا ادراک حس یعنی بصر ہی سے ہوگا۔

ومایدرک بالوجدان الخ ۔اس کا عطف **الوھمی** پر ہے اور اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عقلی کی مذکورہ تعریف سے،عقلی میں وہ چیزیں بھی داخل ہوگئیں جن کا نفس ادراک کرتی ہے وجدان سے،وجدان اس قوت باطنیہ کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتی ہے جیسے وہ قوت جس سے شکم سیری کا ادراک ہوتا ہے اور وہ قوت جس سے بھوک کا ادراک ہوتا ہے اور وہ قوت جس سے خوف کا ادراک ہوتا ہے اور وہ قوت جس سے غم کا ادراک ہوتا ہے،ان تمام چیزوں کو وجدانی کہتے ہیں اور ان تمام قوتوں کو وجدان کہتے ہیں،الغرض جو چیزیں وجدان سے جانی جائے وہ چیزیں بھی عقلی میں داخل ہو جائے گی جیسے لذت اور الم کہ ان چیزوں کا ادراک وجدان سے ہوتا ہے پس لذت والم،عقلی میں داخل ہوگا ،عقلی کی مذکورہ تعریف سے۔مدرک بالوجدان عقلی میں اس لئے داخل ہو گیا کہ مدرک بالوجدان بھی حواس خمسہ ظاہرہ سے مدرک نہیں ہوتا ہے جیسے عقلی حواس خمسہ سے مدرک نہیں ہوتی ہے۔

وَوَجْهُه مَا يَشْتَرِكَانِ فِيْه تَحْقِيْقًا اَوْتَخْيِيْلًا وَالْمُرَادُ بِالتَّخْيِيْلِيِّ نَحْوُ مَا فِي قَوْلِه شِعْرٌ وَكَاَنَّ النُّجُوْمَ بَيْنَ دُجَاهَا ÷ سُنَنٌ لَاحَ بَيْنَهُنَّ اِبْتِدَاعُ ÷ فَاِنَّ وَجَهَ الشَّبْهِ فِيْه هُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ حُصُوْلِ اَشْيَاءَ مُشْرِقَةٍ بِيْضٍ فِي جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلِمٍ اَسْوَدَ فَهِيَ غَيْرُ مَوْجُوْدَةٍ فِي الْمُشَبَّهِ بِه اِلَّا عَلٰى طَرِيْقِ التَّخْيِيْلِ وَهُوَ السُّنَنُ وَذَالِكَ اَنَّه لَمَّا كَانَتِ الْبِدْعَةُ وَكُلُّ مَا هُوَ جَهْلٌ تَجْعَلُ صَاحِبَهَا كَمَنْ يَمْشِيْ فِي الظُّلْمَةِ فَلَا يَهْتَدِيْ لِلطَّرِيْقِ وَلَا يَامَنُ مِنْ اَنْ يَنَالَ مَكْرُوْهًا شُبِّهَتْ بِهَا وَلَزِمَ بِطَرِيْقِ الْعَكْسِ اَنْ تُشَبَّهَ السُّنَّةُ وَكُلُّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالنُّوْرِ وَشَاعَ ذَالِكَ حَتّٰى تُخَيَّلَ اَنَّ الثَّانِي مِمَّا لَه بَيَاضٌ وَاِشْرَاقٌ نَحْوُ اَتَيْتُكُمْ بِالْحَنِيْفَةِ الْبَيْضَاءِ وَالْاَوَّلُ عَلٰى خِلَافِ ذَالِكَ كَقَوْلِكَ شَاهَدتُّ سَوَادَ الْكُفْرِ مِنْ جَبِيْنِ فُلَانٍ فَصَارَ تَشْبِيْهُ النُّجُوْمِ بَيْنَ الدُّجٰى بِالسُّنَنِ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ كَتَشْبِيْهِهَا بِبَيَاضِ الْمَشِيْبِ فِي سَوَادِ الشَّبَابِ اَوْبِالْاَنْوَارِ مُؤْتَلِقَةً بَيْنَ النَّبَاتِ الشَّدِيْدَةِ الْخُضْرَةِ.

ترجمہ:اور اس (تشبیہ) کی وجہ وہ ہے جس میں وہ دونوں شریک ہوں (اور وہ اشتراک) تحقیقی ہوگا یا تخییلی اور تخییلی سے مراد مثل اس کے ہے جو اس کے قول میں ہے شعر:اور گویا ستارے رات کی تاریکیوں کے درمیان ایسے ہیں جیسے سنتیں جن کے درمیان سے بدعتیں ظاہر ہوں پس اس (تشبیہ) میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو حاصل ہوا ایسی چمکدار سفید چیزوں کے وجود سے جو تاریک (اور) سیاہ چیز کے درمیان ہوں پس یہ (ہیئت) مشبہ بہ میں موجود نہیں ہے مگر تخییل کے طریقہ پر اور وہ سنن ہے اور وہ اس لئے کہ جب بدعت اور ہر وہ چیز جو جہل ہے اپنے صاحب کو اس شخص کے مثل کر دیتی ہے جو اندھیرے میں چل رہا ہو پس وہ نہ راہ پاتا ہے اور نہ خطرات کے لاحق ہونے سے محفوظ رہتا ہے تو تشبیہ دی گئی (بدعت کو) اس (ظلمت) کے ساتھ اور لازم آ گیا بطریق عکس یہ کہ تشبیہ دی جائے سنت اور ہر اس چیز کو جو علم ہے نور کے ساتھ اور یہ شائع ہے یہاں تک کہ خیال کیا جانے لگا کہ دوسرا (سنت اور ہر وہ چیز جو علم ہے) ان چیزوں میں سے ہے جن کے لئے سفیدی اور چمک ثابت ہے جیسے لایا ہوں میں تمہارے پاس روشن ملت اور اول اس کے برخلاف ہے جیسے تیرا قول دیکھ لی میں نے کفر کی تاریکی فلاں کی پیشانی میں پس ہوگئی تاریکی کے درمیان

ستاروں کی تشبیہ، سنت کے ساتھ بدعت کے درمیان ایسی جیسے ان (ستاروں) کی تشبیہ بڑھاپے کی سفیدی کیساتھ جوانی کی تاریکی میں یا چمکدار کلیوں کے ساتھ گہری سبز پتیوں کے درمیان۔

تشریح : ارکان اربعہ میں سے ایک وجہ شبہ ہے، وجہ شبہ: وہ وصف و معنی ہے جس میں مشبہ، مشبہ بہ دونوں شریک ہوں، اور وہ وصف و معنی جس میں دونوں شریک ہوتے ہیں کبھی تحقیقی ہوتا ہے اور کبھی تخییلی، اس وصف کے تخییلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف و معنی، مشبہ ،مشبہ بہ دونوں میں یا کسی ایک میں بطریق تخییل وتاویل پایا جائے، جیسے قاضی تَنُوْخِیُ کے قول میں، شعر **و کان النجوم بین دجا ھا ÷ سنن لاح بینھن ابتداع ÷** اور گویا ستارے رات کی تاریکیوں میں ایسے ہیں جیسے سنتیں جن کے درمیان سے بدعتیں ظاہر ہوں، اس شعر میں **سنن لاح بینھن ابتداع**، میں قلب ہے اصل عبارت، **سنن لاحت بین الابتداع** ہے، اب اس شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ رات کی تاریکیوں میں ستاروں کا ظاہر ہونا ایسے ہی ہے جیسے بدعتوں کے درمیان سنتوں کا ظاہر ہونا۔ یہ شعر، وجہ شبہ تخییلی کی مثال اس طرح ہے کہ نجوم بین الدجی، مشبہ ہے اور سنن بین الابتداع، مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت وشکل ہے جو حاصل ہوا ایسی چمکدار روشن چیزوں کے حصول ووجود سے جو ظلمت وتاریکی کے درمیان ہو، یہ وجہ شبہ، مشبہ یعنی نجوم بین الدجی میں تو تحقیقی یعنی حقیقت میں پائی جاتی ہے لیکن مشبہ بہ ''سنن بین الابتداع'' میں حقیقۃً نہیں پائی جاتی ہے بلکہ تخییلا اور تاویلا پائی جاتی ہے کیونکہ وجہ شبہ میں جس روشنی اور تاریکی کا ذکر ہے وہ اجسام کے قبیل سے ہے اور سنت وبدعت اجسام کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ معانی کے قبیل سے ہیں پس مشبہ بہ میں، وجہ شبہ، تخییلا پائی گئی۔

وذالک انہ لما کانت البدعۃ الخ . وہ اس لئے کہ جب بدعت اور ہر وہ چیز جو جہل ہے اپنے صاحب کو اس کے مثل کر دیتی ہے جو اندھیرے میں چل رہا ہو کہ وہ نہ راہ پاتا ہے اور نہ خطرات سے محفوظ رہتا ہے تو تشبیہ دی گئی (بدعت کو) اس (ظلمت) کے ساتھ۔

یہاں سے مصنف، مشبہ بہ میں وجہ شبہ (مذکورہ ہیئت) کے بطریق تخییل موجود ہونے کی تشریح کر رہے ہیں کہ بدعت اور ہر وہ چیز جس کا ارتکاب جہالت ہو اس کو اختیار کرنے سے آدمی اس شخص کی طرح ہوتا ہے جو تاریکی اور اندھیرے میں ہو کہ نہ وہ راستہ دیکھ سکتا ہے اور نہ خطرات سے محفوظ رہ سکتا ہے اس لئے بدعت کو تاریکی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

ولزم بطریق العکس الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ جب بدعت کو ظلمت کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے تو بطریق عکس یہ لازم ہوگا کہ سنت اور ہر اس چیز کو جو علم ہے نور کے ساتھ تشبیہ دی جائے، اور سنت وعلم کو نور کے ساتھ تشبیہ دینا شائع ذائع اور اتنا عام ہے کہ ثانی یعنی سنت اور علم کے بارے میں یہ خیال کیا جانے لگا کہ ان کے لئے بیاض واشراق یعنی روشنی ثابت ہے، جیسے حضور ﷺ نے فرمایا **اتیتکم بالحنیفۃ البیضاء** کہ لایا ہوں میں تمہارے پاس روشن ملت، دیکھئے! اس حدیث میں ملت جو علم وسنت کے قبیل سے ہے اس کے لئے بیضاء یعنی روشنی ثابت کیا گیا ہے۔

والاول علی خلاف ذالک الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اول اس کے برخلاف ہے یعنی بدعت، سنت کے برخلاف ہے، یہاں تک کہ بدعت اور ہر جہالت کے بارے میں یہ خیال کیا جانے لگا کہ ان کے لئے تاریکی اور ظلمت ثابت ہے جیسے تیرا قول **شاھدت سواد الکفر من جبین فلان** ، دیکھ لی میں نے کفر کی تاریکی فلاں کی پیشانی میں، دیکھئے! کفر جو جہالت ہے اس کے لئے سواد یعنی تاریکی ثابت ہے۔

فصار تشبیہ النجوم بین الدجی بالسنن بین الابتداع الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ پس ہوگئی ''نجوم بین الدجی'' کی تشبیہ، اس سنت کے ساتھ جو بدعت کے درمیان ہو، ایسی ہی جیسے نجوم بین الدجی کو تشبیہ دینا بڑھاپے کی سفیدی کیساتھ جوانی کی تاریکی میں یا چمکدار کلیوں کے ساتھ

گہری سبز پتیوں کے درمیان۔ یعنی اس سبب سے کہ سنت وعلم کے لئے روشنی ثابت ہے اور بدعت وجہالت کے لئے ظلمت اور تاریکی ثابت ہے ، نجوم بین الدجی کو سنن بین الابتداع سے تشبیہ دینا ایسے ہی درست ہے جیسے نجوم بین الدجی کو بڑھاپے کی اس سفیدی کیساتھ تشبیہ دینا درست ہے جو جوانی کے سیاہ بالوں کے درمیان ہو، یا جیسے نجوم بین الدجی کو، ان چمکدار کلیوں کے ساتھ تشبیہ دینا درست ہے جو گہری سبز پتیوں کے درمیان ہو، گہری سبز پتی سیاہی کی طرف مائل ہوتی ہے۔

فَعُلِمَ فَسَادُ جَعْلِه فِي قَوْلِ الْقَائِلِ اَلنَّحْوُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ كَوْنَ الْقَلِيْلِ مُصْلِحًا وَالْكَثِيْرِ مُفْسِدًا لِاَنَّ النَّحْوَ لَا يَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ بِخِلَافِ الْمِلْحِ.

ترجمہ: پس قلیل کے مصلح ہونے کو اور کثیر کے مفسد ہونے کو قائل کے قول ''نحو کلام میں ایسے ہی ہے جیسے نمک طعام میں'' میں وجہ شبہ قرار دینے کا فساد معلوم ہوگیا، اس لئے کہ نحو قلت اور کثرت کا احتمال نہیں رکھتا ہے برخلاف ملح کے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قلیل کے مصلح ہونے کو اور کثیر کے مفسد ہونے کو قائل کے قول ''نحو کلام میں ایسے ہی ہے جیسے نمک طعام میں'' میں وجہ شبہ قرار دینے کا فساد معلوم ہوگیا۔ یعنی پچھلے سبق میں وجہ شبہ کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ وجہ شبہ وہ معنی ہے جس میں طرفین یعنی مشبہ، مشبہ بہ دونوں، شریک ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ **النحو فی الکلام کالملح فی الطعام** میں ''قلیل کے مصلح اور کثیر کے مفسد'' ہونے کو وجہ شبہ ٹھہرانا فاسد ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ **النحو فی الکلام کالملح فی الطعام**، میں **النحو فی الکلام** کو مشبہ، **الملح فی الطعام** کو مشبہ بہ، اور وجہ شبہ، قلیل کا مصلح ہونا اور کثیر کا مفسد ہونا، بتلایا گیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ قلیل کے مصلح اور کثیر کے مفسد ہونے کو وجہ شبہ قرار دینا فاسد ہے اور وجہ فساد یہ ہے کہ نحو قلت اور کثرت کا احتمال نہیں رکھتا ہے برخلاف ملح کے کہ ملح قلت اور کثرت کا احتمال رکھتا ہے، جب قلت وکثرت میں دونوں شریک نہیں ہیں تو قلت اور کثرت کو وجہ شبہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ وجہ شبہ میں دونوں طرفیں شریک ہوتی ہیں۔

وَهُوَ اِمَّا غَيْرُ خَارِجٍ عَنْ حَقِيْقَتِهِمَا كَمَا فِي تَشْبِيْهِ ثَوْبٍ بِاٰخَرَ فِي نَوْعِهِمَا اَوْ جِنْسِهِمَا اَوْ فَصْلِهِمَا اَوْ خَارِجٌ صِفَةٌ اِمَّا حَقِيْقِيَّةٌ حِسِّيَّةٌ كَالْكَيْفِيَّاتِ الْجِسْمِيَّةِ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْبَصَرِ مِنَ الْاَلْوَانِ وَالْاَشْكَالِ وَالْمَقَادِيْرِ وَالْحَرَكَاتِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا اَوْ بِالسَّمْعِ مِنَ الْاَصْوَاتِ الْقَوِيَّةِ وَالضَّعِيْفَةِ وَالَّتِيْ بَيْنَ بَيْنَ اَوْ بِالذَّوْقِ مِنَ الطُّعُوْمِ اَوْ بِالشَّمِّ مِنَ الرَّوَائِحِ اَوْ بِاللَّمْسِ مِنَ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْيُبُوْسَةِ وَالْخُشُوْنَةِ وَالْمَلَاسَةِ وَاللِّيْنِ وَالصَّلَابَةِ وَالْخِفَّةِ وَالثِّقْلِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا اَوْ عَقْلِيَّةٌ كَالْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ مِنَ الذَّكَاءِ وَالْعِلْمِ وَالْغَضَبِ وَالْحِلْمِ وَسَائِرِ الْغَرَائِزِ وَاِمَّا اِضَافِيَّةٌ كَاِزَالَةِ الْحِجَابِ فِي تَشْبِيْهِ الْحُجَّةِ بِالشَّمْسِ۔

ترجمہ: اور وہ (وجہ شبہ) یا تو ان دونوں (طرفین) کی حقیقت سے خارج نہیں ہوگی جیسے ایک کپڑے کو دوسرے (کپڑے) کے ساتھ تشبیہ دینے میں ان دونوں کی نوع یا جنس یا فصل میں یا (طرفین کی حقیقت سے) خارج ہوگی صفت ہوگی (اور یہ صفت) یا تو حقیقیہ ہوگی (اور یہ صفت حقیقیہ) حسیہ ہوگی جیسے کیفیات جسمیہ جو مدرک بالبصر ہوں یعنی الوان، اشکال، مقادیر، حرکات اور وہ جو ان (مذکورہ کیفیات) سے متصل ہو (کر حاصل ہو) یا مدرک بالسمع ہوں یعنی قوی اور ضعیف آوازیں، اور وہ جو درمیانی ہوں یا (مدرک) بالذوق ہوں یعنی ذائقے یا (مدرک) بالشم ہوں یعنی خوشبوئیں یا (مدرک) باللمس ہوں یعنی حرارت، برودت، رطوبت (تری) خشکی، خشونت، ملاست، لین، صلابت، خفت، ثقل اور وہ چیزیں جو ان (مذکورہ چیزوں) سے متصل ہوں یا (وہ صفت حقیقیہ) عقلیہ ہوگی جیسے کیفیات نفسانیہ یعنی ذکاء، علم، غضب، بردباری اور دیگر کیفیات طبعیہ

یا (وہ صفت) اضافیہ ہوگی جیسے ازالہ حجاب دلیل کو سورج سے تشبیہ دینے میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ یعنی وجہ شبہ یا تو طرفین "مشبہ، مشبہ بہ" کی حقیقت سے خارج نہیں ہوگی یعنی وجہ شبہ، طرفین کی یا تو حقیقت ہوگی اور جب وجہ شبہ طرفین کی حقیقت ہوگی تو پھر یا تو تمام حقیقت ہوگی یا حقیقت کا جز ہوگی، جیسے ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دینا ان دونوں کی نوع میں یا جنس میں یا فصل میں یعنی جب ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے سے تشبیہ دی جائے اور ان دونوں کپڑوں کی نوع کو وجہ شبہ قرار دیا جائے تو اس تشبیہ میں وجہ شبہ، طرفین کی حقیقت ہوگی اور پوری حقیقت ہوگی کیونکہ شی کی نوع شی کی پوری حقیقت ہوتی ہے جیسے کتان کو وجہ شبہ قرار دیکر، ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **هذ القميص مثل ذالک**، اس میں وجہ شبہ کتان، دونوں کپڑوں مشبہ، مشبہ بہ کی پوری حقیقت ہے یعنی نوع ہے۔ یا جنس کو وجہ شبہ قرار دیا جائے مثلا ثوب کو وجہ شبہ بنا کر ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے **هذ القميص مثل ذالک** اس میں وجہ شبہ "ثوب" دونوں کپڑوں مشبہ، مشبہ بہ کی جنس ہے اور ان کی حقیقت کا جز ہے کیونکہ جنس شی، شی کی حقیقت کا جز ہوتی ہے۔ یا وجہ شبہ فصل کو بنائے مثلا "قطن" کو وجہ شبہ بنا کر ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے سے تشبیہ دی جائے اور کہا جائے **هذ القميص مثل ذالک**، اس میں وجہ شبہ "قطن" دونوں کپڑوں مشبہ، مشبہ بہ کی فصل ہے اور ان دونوں کی حقیقت کا جز ہے کیونکہ فصل شی شی کی حقیقت کا جز ہوتی ہے۔ جنس، نوع، فصل کی تعریف اور تفصیل، منطق کی کتابوں میں دیکھئے!

او خارج الخ . مصنف فرماتے ہیں: وہ وجہ شبہ یا تو طرفین "مشبہ، مشبہ بہ" کی حقیقت سے خارج ہوگی اور طرفین کی صفت ہوگی (صفت: معنی قائم بالغیر کو کہتے ہیں یعنی وجہ شبہ قائم بالطرفین ہو) اور جب وہ وجہ شبہ، طرفین کی حقیقت سے خارج اور اس کی صفت ہو تو پھر وہ صفت یا تو حقیقیہ ہوگی یعنی وہ وجہ شبہ جو صفت ہے ایسی ہیئت ہو جو موصوف کی ذات میں متمکن اور ثابت ہو۔ یا صفت اضافیہ ہوگی، صفت اضافیہ کا مفہوم ہم آگے بیان کریں گے، اگر وجہ شبہ طرفین کی صفت حقیقیہ ہوگی تو پھر یہ صفت حقیقیہ یا تو حسیہ ہوگی یعنی وجہ شبہ صفت حقیقیہ ایسی ہو جو، حواس خمسہ ظاہرہ یعنی قوت باصرہ، قوت شامہ، قوت لامسہ، قوت ذائقہ، قوت سامعہ میں سے کسی ایک سے جانی جائے جیسے کیفیات جسمیہ (وہ کیفیات جو اجسام کے ساتھ خاص ہوں) ایسی وجہ شبہ ہے جو طرفین کی صفت حقیقیہ اور حسیہ ہیں، کیفیات جسمیہ میں سے بعض تو بصر سے مدرک ہوتی ہے، بعض سمع سے، بعض ذوق سے بعض شم سے اور بعض لمس سے، ہر ایک کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے ملاحظہ فرمائیے!

(۱) مما يدرک بالبصر . وہ کیفیات جسمیہ جو مدرک بالبصر ہوں، جیسے جسم کے رنگ، اس کی شکلیں، جسم کی مقداریں (خط اور سطح اور جسم تعلیمی)، جسم کی حرکتیں، !صاحب مختصر المعانی نے مقادیر اور حرکات کو کیفیات جسمیہ قرار دینے کو تسامح کہا ہے کیونکہ یہ مقادیر اور حرکات جسم کی کیفیات نہیں ہیں کیونکہ مقادیر مقولہ کم اور حرکات مقولہ این میں سے ہیں جبکہ کیفیات جسمیہ مقولہ کیف سے ہیں، مصنف فرما رہے ہیں کہ اور وہ جو ان مذکورہ الوان وغیرہ سے متصل ہوں جیسے حسن اور قبح، یعنی جب ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دی جائے اور وجہ شبہ مذکورہ کیفیات جسمیہ میں سے کسی ایک کو بنایا جائے تو یہ وجہ شبہ طرفین کی صفت حقیقیہ اور حسیہ ہوگی جو مدرک بالبصر ہے۔

(۲) او بالسمع . وہ کیفیات جسمیہ جو مدرک بالسمع ہوں جیسے قوی، کمزور اور درمیانی آواز، یعنی جب ایک آواز کو دوسری آواز سے تشبیہ دی جائے اور آواز کے قوی ہونے کو، یا کمزور ہونے کو یا درمیانی ہونے کو وجہ شبہ بنایا جائے تو یہ وجہ شبہ طرفین کی صفت حقیقیہ اور حسیہ ہوگی جو مدرک بالسمع ہے۔

(۳)او بالذوق. وہ کیفیات جسمیہ جومدرک بالذوق ہوں جیسے مزے مثلا میٹھا ہونا، کڑوا ہونا، نمکین ہونا اور کھٹا ہونا وغیرہ، یعنی جب ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دی جائے اور میٹھا ہونے کو، یا کڑوا ہونے کو، یا نمکین ہونے کو، یا کھٹا ہونے کو وجہ شبہ بنایا جائے تو یہ وجہ شبہ طرفین کی صفت حقیقیہ اور حسیہ ہوگی جو مدرک بالذوق ہے۔

(۴)او بالشم. وہ کیفیات جسمیہ جو مدرک بالشم ہوں جیسے" بُو "یعنی جب ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دی جائے اور، خوشبو یا بدبو کو وجہ شبہ بنا یا جائے تو یہ وجہ شبہ طرفین کی صفت حقیقیہ اور حسیہ ہوگی جو مدرک بالشم ہے۔

(۵)او باللمس: وہ کیفیات جسمیہ جو مدرک باللمس ہوں جیسے حرارت (گرمی)، برودت (ٹھنڈی)، رطوبت (تری)، یبوست (خشکی)، خشونت (سختی و کھردراپن)، ملاست (چکنائی)، لین (نرمی) صلابت (سختی)، خفت (ہلکاپن) اور ثقل (بھاری پن) اور وہ چیزیں جو ان (مذکورہ چیزوں) سے متصل ہوں جیسے چپکاہٹ وغیرہ یعنی اگر ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دی جائے اور ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی ایک کو وجہ شبہ قرار دیا جائے تو یہ وجہ شبہ طرفین کی صفت حقیقیہ اور حسیہ ہوگی جو مدرک باللمس ہے۔

او عقلية كالكيفيات النفسانية الخ . اگر وجہ شبہ طرفین کی صفت حقیقیہ ہو تو یہ صفت حقیقیہ یا تو حسیہ ہوگی جس کا ذکر آچکا، یا عقلیہ ہوگی۔ عقلیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ادراک عقل سے ہو، حواس خمسہ سے نہ ہو۔ وجہ شبہ صفت حقیقیہ عقلیہ کی مثال جیسے کیفیات نفسانیہ، مثلا ذہانت، علم، غضب، بردباری اور دیگر تمام طبعی کیفیات مثلا سخاوت، قدرت، شجاعت وغیرہ یعنی جب ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دی جائے اور ان مذکورہ کیفیات نفسانیہ میں سے کسی ایک کو وجہ شبہ بنائے تو یہ وجہ شبہ، صفت حقیقیہ عقلیہ ہوگی۔

واما اضافية الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ جب وجہ شبہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہو اور طرفین کی صفت ہو تو یہ صفت یا تو اضافیہ ہوگی یعنی وجہ شبہ طرفین کی صفت اضافیہ ہو، وجہ شبہ کے صفت اضافیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ ایسی ہیئت نہ ہو جو طرفین مشبہ مشبہ بہ کی ذات میں متقرر اور ثابت ہو بلکہ وجہ شبہ ایک ایسا معنی ہو جو دونوں مشبہ، مشبہ بہ سے متعلق ہو جیسے جب حجت یعنی دلیل کو سورج سے تشبیہ دی جائے اور وجہ شبہ ازالہ حجاب کو بنایا جائے تو یہ وجہ شبہ ازالۂ حجاب، ایسی ہیئت نہیں ہے جو دونوں مشبہ مشبہ بہ یعنی حجت اور شمس کی ذات میں متقرر اور ثابت ہو بلکہ وجہ شبہ" ازالۂ حجاب" ایک ایسا معنی ہے جو ان دونوں سے متعلق ہے۔

وَاَيْضًا اِمَّا وَاحِدٌ وَاِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ لِكَوْنِه مُرَكَّبًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ وَكُلٌّ مِنْهُمَاحِسِّيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ وَاِمَّا مُتَعَدِّدٌ كَذَالِکَ اَوْمُخْتَلِفٌ وَالْحِسِّيُّ طَرَفَاه حِسِّيَّانِ لَا غَيْرُلِاِمْتِنَاعِ اَن يُّدْرَکَ بِالْحِسِّ مِنْ غَيْرِ الْحِسِّيِّ شَيْءٌ وَالْعَقْلِيُّ اَعَمُّ لِجَوَازِ اَن يُّدْرَکَ بِالْعَقْلِ مِنَ الْحِسِّيِّ شَيْءٌ وَلِذَالِکَ يُقَالُ اَلتَّشْبِيْهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ اَعَمُّ .

ترجمہ: اور نیز (وجہ شبہ) یا تو واحد ہوگی یا واحد کے درجہ میں ہوگی اس (وجہ شبہ) کے متعدد سے مرکب ہونے کی وجہ سے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حسی ہوگی یا عقلی ہوگی یا متعدد ہوگی اسی طرح یا مختلف ہوگی اور حسی کی دونوں طرفیں حسی ہونگی نہ کہ (اس کے) علاوہ، اس بات کے ممتنع ہونے کی وجہ سے کہ حس کے ذریعہ ادراک کیا جائے کسی غیر حسی شیٔ کا اور عقلی اعم ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ عقل کے ذریعہ کسی حسی شی کا ادراک کیا جائے اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ تشبیہ وجہ شبہ عقلی کے ساتھ اعم ہے۔

تشریح: اس سے قبل وجہ شبہ کی تقسیم ہوئی تھی یہاں سے بھی وجہ شبہ ہی کی دوسری تقسیم کی جارہی ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو

دوسری چیز سے تشبیہ دی جائے تو اس وقت وجہ شبہ یا تو ایک ہوگی یا ایک کے درجہ میں ہوگی، وجہ شبہ کے ایک کے درجہ میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ متعدد امور سے مرکب ہو کر ایک ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ واحد اور بمنزلۂ واحد میں سے ہر ایک یا تو حسی ہوگی یا عقلی ہوگی، اس طرح اس وجہ شبہ کی چار قسمیں ہوگئیں، وجہ شبہ واحد حسی، وجہ شبہ واحد عقلی، وجہ شبہ بمنزلۂ واحد حسی، وجہ شبہ بمنزلۂ واحد عقلی۔

واما متعدد كذالك ۔ اس کا عطف اما واحد و اما بمنزلة الواحد، پر ہے یعنی وجہ شبہ یا تو واحد ہوگی یا بمنزلۂ واحد ہوگی یا وجہ شبہ، واحد اور بمنزلۂ واحد نہ ہو بلکہ متعدد ہو، وجہ شبہ متعدد ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ دو یا دو سے زائد ہو، اور مشبہ، مشبہ بہ کو، ان متعدد میں سے ہر ایک میں شریک کرنے کا ارادہ کیا جائے تاکہ متعدد میں سے ہر ایک، وجہ شبہ بن جائے، برخلاف وجہ شبہ بمنزلۂ واحد کے کہ اگرچہ اس میں بھی وجہ شبہ متعدد امور سے مرکب ہوتی ہے لیکن ان امور متعددہ میں سے ہر ایک میں طرفین کو شریک کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ وجہ شبہ بمنزلۂ واحد. چند امور سے مرکب ہو کر ایک حقیقت ہو جاتی ہے اور اس حقیقت واحدہ میں مشبہ، مشبہ بہ کو شریک کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ مصنف نے **امامتعدد** کے بعد **كذالك** کا جو لفظ بڑھایا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح وجہ شبہ واحد اور وجہ شبہ بمنزلۂ واحد میں سے ہر ایک یا تو حسی ہوگی یا عقلی ہوگی، اسی طرح جب وجہ شبہ متعدد ہوں تو وجہ شبہ متعدد میں ہر ایک یا تو حسی ہوگی یا ہر ایک عقلی ہوگی، یا وجہ شبہ متعدد، مختلف ہوں یعنی وجہ شبہ متعدد میں سے بعض حسی ہو اور بعض عقلی ہو۔

والحسى طرفاه حسيالا غير الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں جب وجہ شبہ حسی ہو خواہ وجہ شبہ واحد حسی ہو، یا بمنزلۂ واحد حسی ہو، یا متعدد میں سے تمام حسی ہوں یا بعض حسی ہو۔ بہر حال جب وجہ شبہ حسی ہو تو اس کی دونوں طرفیں (مشبہ مشبہ بہ) حسی ہی ہونگی۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ وجہ شبہ حسی کی دونوں طرفیں یا ایک عقلی ہو کیونکہ وجہ شبہ طرفین سے ماخوذ اور طرفین میں موجود ہوتی ہے، اب اگر دونوں طرفیں یا ایک عقلی ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو طرف عقلی ہے وہ مدرک بالعقل ہے، مدرک بالحس نہیں ہے، کیونکہ حس سے غیر حسی شئی یعنی عقلی شئی کا ادراک ممتنع ہے، اسی بات کو **لامتناع ان يدرك بالحس من غير الحسى شىء**، سے بیان کیا ہے، اور جب طرف عقلی مدرک بالعقل ہوگی تو اس سے ماخوذ وجہ شبہ بھی عقلی ہوگی پس دونوں طرفیں یا طرف واحد کو عقلی ماننے سے وجہ شبہ کا عقلی ہونا لازم آئے گا جبکہ ہم نے وجہ شبہ کو حسی فرض کیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجہ شبہ حسی کی صورت میں نہ تو دونوں طرفیں عقلی ہونگی اور نہ کوئی ایک طرف عقلی ہوگی بلکہ دونوں طرفیں حسی ہی ہونگی۔

والعقلى اعم الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ عقلی، وجہ شبہ حسی سے اعم ہے، اعم اس لئے ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ وجہ شبہ عقلی کی دونوں طرفیں حسی ہوں، یا دونوں طرفیں عقلی ہوں، یا دونوں طرفوں میں سے ایک حسی اور دوسری عقلی ہو، اور وجہ شبہ عقلی کے عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجہ شبہ عقلی طرفین عقلی سے تو ماخوذ ہو ہی سکتی ہے، طرفین حسی سے بھی ماخوذ ہو سکتی ہے، کیونکہ حسی چیز سے بذریعۂ عقل، کسی بھی شئی کا ادراک ہو سکتا ہے خواہ وہ شئی عقلی ہو، یا حسی، جب حسی چیز سے بذریعہ عقل، عقلی چیز کا بھی ادراک ہو سکتا ہے تو طرفین حسی سے بھی بذریعۂ عقل، وجہ شبہ عقلی کا ادراک ہو سکتا ہے، پس ثابت ہو گیا کہ وجہ شبہ عقلی کی دونوں طرفیں عقلی بھی ہو سکتی ہیں، حسی بھی ہو سکتی ہیں، ایک حسی اور ایک عقلی بھی ہو سکتی ہے۔

ولذالك يقال التشبيه بالوجه العقلى اعم ۔ اور اسی وجہ سے کہ وجہ شبہ عقلی، وجہ شبہ حسی سے عام ہے، کہا جاتا ہے کہ وجہ شبہ عقلی کے ساتھ تشبیہ دینا اعم ہے یعنی جب ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دی جائے اور وجہ شبہ عقلی ہو تو یہ اس تشبیہ سے عام ہوگی جس کی وجہ شبہ حسی ہو۔ تشبیہ بالوجہ العقلی کے تشبیہ بالوجہ الحسی سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں تشبیہ بالوجہ الحسی صحیح ہو اس میں تشبیہ بالوجہ العقلی بھی صحیح ہوگی لیکن اس

کالثانہیں ہوگا کہ ہر وہ چیز جس میں تشبیہ بالوجہ العقلی صحیح ہو اس میں تشبیہ بالوجہ الحسی بھی صحیح ہو۔

فَاِنْ قِيلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ فِيهِ فَهُوَ كُلِّيٌّ وَالْحِسِّيُّ لَيْسَ بِكُلِّيٍّ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ اَفْرَادَهُ مُدْرَكَةٌ بِالْحِسِّ. اَلْوَاحِدُ الْحِسِّيُّ كَالْحُمْرَةِ وَالْخِفَاءِ وَطِيْبِ الرَّائِحَةِ وَلَذَّةِ الطَّعْمِ وَلِيْنِ الْمُلَمَّسِ فِيمَا مَرَّ وَالْعَقْلِيُّ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ وَالْجُرْأَةِ وَالْهِدَايَةِ وَاسْتِطَابَةِ النَّفْسِ فِي تَشْبِيهِ وُجُودِ الشَّيْءِ الْعَدِيمِ النَّفْعِ بِعَدَمِهِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ بِالْاَسَدِ وَالْعِلْمِ بِالنُّوْرِ وَالْعِطْرِ بِخُلُقٍ كَرِيمٍ

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ وہ (وجہ شبہ) مشترک فیہ ہے پس وہ کلی ہوگی حالانکہ حسی چیز کلی نہیں ہوتی ہے، تو ہم کہیں گے مراد یہ ہے کہ اس کے افراد مدرک بالحس ہوں۔ واحد حسی جیسے سرخی، خفاء، اچھی خوشبو، لذت طعم اور چھوئی ہوئی چیز کی نرمی گذشتہ مثالوں میں اور عقلی جیسے فائدہ سے خالی ہونا، بہادری، ہدایت اور خوش دلی، عدیم النفع چیز کے وجود کو اس کے عدم کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور بہادر آدمی کو شیر کے ساتھ (تشبیہ دینے میں) اور علم کو نور کے ساتھ (تشبیہ دینے میں) اور عطر کو خلق کریم کے ساتھ (تشبیہ دینے میں)۔

تشریح: مصنف نے پچھلے سبق میں **و کل منهما حسی او عقلی** کہا تھا کہ وجہ شبہ واحد اور بمنزلۂ واحد میں سے ہر ایک یا تو حسی ہوگی یا عقلی ہوگی، اس عبارت پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وجہ شبہ، مشترک فیہ ہوتی ہے یعنی اس میں دونوں طرفین مشبہ، مشبہ بہ شریک ہوتی ہیں، پس وجہ شبہ، کلی ہوگی کیونکہ جس چیز میں شرکت ہوتی ہے وہ چیز کلی ہوتی ہے، جزئی نہیں ہوتی ہے کیونکہ جزئی میں شرکت نہیں ہوتی ہے اور حسی چیز بالکل کلی نہیں ہوتی ہے کیونکہ ہر حسی شی مادہ کی شکل میں موجود ہوتی ہیں اور جو چیز مادہ کی شکل میں موجود ہو وہ واضح طور پر جزئی ہوتی ہے، پس وجہ شبہ "کلی" ہوئی، اور حسی شی کلی نہیں ہوتی ہے تو پھر وجہ شبہ حسی نہیں ہوگی، حالانکہ آپ نے وجہ شبہ کو عقلی اور حسی کہا ہے ایسا کیوں؟ مصنف نے **قلنا** سے اس کا جواب دیا ہے کہ وجہ شبہ کے حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ کے افراد و جزئیات، مدرک بالحس ہوں، یعنی وجہ شبہ حسی کے افراد حسی ہوتے ہیں نہ کہ وہ جس کو وجہ شبہ قرار دیا ہے، جیسے حمرۃ کو وجہ شبہ بنانے کی صورت میں حمرہ کے افراد حسی ہوتے ہیں نہ کہ حمرہ۔

الواحد الحسی کالحمرۃ الخ۔ اس سے پہلے وجہ شبہ کے جو اقسام بیان کئے گئے ہیں ان میں سے ایک قسم واحد حسی ہے یہاں سے اسی واحد حسی کی امثلہ پیش کررہے ہیں، مصنف وجہ شبہ واحد حسی کی پانچ مثالیں پیش کررہے ہیں کیونکہ حواس ظاہرہ پانچ ہیں قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ اور قوت لامسہ۔ پہلی مثال: **خد زید کالورد فی الحمرۃ**، اس میں، حمرہ، وجہ شبہ واحد حسی ہے جو مدرک بالبصر ہے۔ دوسری مثال: **الصوت الضعیف کالھمس فی الخفاء**، اس میں خفاء، وجہ شبہ واحد حسی ہے جو مدرک بالسمع ہے۔ تیسری مثال: **نکھۃ زید کالعنبر فی طیب الرائحۃ**، اس میں طیب الرائحہ یعنی **الرائحۃ الطیبۃ** (اچھی خوشبو) وجہ شبہ واحد حسی ہے جو مدرک بالشم ہے۔ چوتھی مثال: **ریق زید کالخمر فی لذۃ الطعم**، اس میں لذت طعم یعنی **الطعم اللذیذ** (مزہ) وجہ شبہ واحد حسی ہے جو مدرک بالذوق ہے۔ پانچویں مثال: **جلد زید کالحریر فی لین الملس** اس میں لین الملمس، وجہ شبہ واحد حسی ہے جو مدرک باللمس ہے۔

والواحد العقلی کالعراء عن الفائدۃ الخ۔ یہاں سے وجہ شبہ واحد عقلی کی مثال دے رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں، وجہ شبہ واحد عقلی: جیسے **وجود الشی العدیم النفع کعدمه فی العراء عن الفائدۃ** اس میں عدیم النفع چیز کے وجود کو، عدم کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، دونوں طرفین مشبہ، مشبہ بہ، عقلی ہیں اور فائدہ سے خالی ہونا وجہ شبہ ہے اور یہ وجہ شبہ واحد اور عقلی ہے، اور جیسے **الرجل الشجاع کالاسد فی الجرأۃ** اس میں بہادر آدمی کو شیر سے تشبیہ دی گئی ہے، دونوں طرفین مشبہ، مشبہ بہ، حسی ہیں اور جرأت و بہادری وجہ شبہ واحد اور عقلی ہے اور جیسے **العلم کالنور فی**

الھدایۃ اس میں علم کونور سے تشبیہ دی گئی ہے، دونوں طرفوں میں سے مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہے اور ہدایت ورہنمائی وجہ شبہ ہے جو واحد اور عقلی ہے اور جیسے العطر کخلق کریم فی استطابۃ النفس اس میں عطر کوخلق کریم کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، اس میں مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہے اور استطابۃ النفس یعنی دل کا خوش ہونا، وجہ شبہ ہے جو واحد اور عقلی ہے۔

وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِيمَا طَرَفَاه مُفْرَدَانِ كَمَا فِي قَوْلِه شِعْرٌ وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا كَمَاتَرٰى ÷ كَعُنْقُوْدِ مُلَّاحِيَةٍ حِيْنَ نَوَّرَا ÷مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ تَقَارُنِ الصُّوَرِ الْبِيْضِ الْمُسْتَدِيْرَةِ الصِّغَارِ الْمَقَادِيْرِ فِي الْمَرْاٰى عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ اِلَى الْمِقْدَارِ الْمَخْصُوْصِ.

ترجمہ: اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کی دونوں طرفیں مفرد ہوں جیسے اس کے قول میں شعر: اور بے شک ظاہر ہوا صبح کے وقت ثریا ستارہ جیسا کہ تم دیکھتے ہو اس طرح جیسے سفید انگور کے خوشے جس وقت (اس کی کلیاں) چٹک پڑیں یعنی وہ ہیئت جو حاصل ہو ان صورتوں کے اتصال سے جو سفید، گول گول، دیکھنے میں چھوٹی مقدار ہوں، ایک خاص کیفیت پر ہوں، ایک مخصوص مقدار کی طرف۔

تشریح: لاح: ظاہر ہوا۔ ثریا: سات ستاروں کے مجموعہ کا نام ہے۔ عنقود: خوشۂ انگور یعنی انگور کا گچھہ۔ ملاحیۃ: سفید انگور جو ذرا لمبائی رکھتا ہو۔ نَوَّرَا: روشن ہوا۔ چٹکا۔ الصور: صورتیں۔ مستدیرۃ: گول۔ صغار: صغیر کی جمع، بمعنی چھوٹا۔ یہاں سے وجہ شبہ بمنزلہ واحد حسی بالفاظ دیگر وجہ شبہ مرکب حسی کی مثال دے رہے ہیں اس تشبیہ میں جس کی دونوں طرفیں مفرد ہوں یعنی مشبہ بھی مفرد ہو اور مشبہ بہ بھی مفرد ہو، جیسے احیحہ بن الجلاح اور بقول بعض ابوقیس بن اسلب کا قول، شعر، وقد لاح فی صبح الثریا کماتری ÷ کعنقود ملاحیۃ حین نورا ÷ اس شعر میں ثریا مشبہ مفرد ہے اور عنقود مشبہ بہ بھی مفرد ہے۔ اور وجہ شبہ: وہ ہیئت ہے جو حاصل ہوا ایسی صورتوں کے آپس میں ملنے اور جمع ہونے سے جن صورتوں میں سے ہر ایک سفید سفید، گول گول، دیکھنے میں چھوٹی چھوٹی مقدار ہوں، ایک خاص کیفیت پر ہوں کہ وہ صورتیں نہ آپس میں شدید الاتصال ہوں اور نہ شدید الافتراق ہوں، ان صورتوں کی مخصوص مقدار ہو یعنی ان صورتوں میں سے ہر ایک کا مخصوص طول و عرض ہو، دیکھئے! مذکورہ صفات والی متعدد صورتوں، سے مرکب ہو کر ایک ہیئت وشکل تیار ہوئی ہے اور یہ ہیئت، وجہ شبہ اور مدرک بالحس ہے پس یہ شعر اس تشبیہ کی مثال ہوا جس میں وجہ شبہ، مرکب حسی ہو اور اس کی طرفیں مفرد ہوں۔

وَفِيمَا طَرَفَاه مُرَكَّبَانِ كَمَا فِي قَوْلِ بَشَّارٍ شِعْرٌ كَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا ÷وَاَسْيَافِنَالَيْلٌ تَهَاوٰى كَوَاكِبُه ÷مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ هَوِيِّ اَجْرَامٍ مُشْرِقَةٍ مُسْتَطِيْلَةٍ مُتَنَاسِبَةِ الْمِقْدَارِ مُتَفَرِّقَةٍ فِي جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلِمٍ۔

ترجمہ: اور (مرکب حسی) اس تشبیہ میں جس کی دونوں طرفیں مرکب ہوں جیسے بشار کے قول میں شعر گویا اڑی ہوئی غبار جو ہمارے سروں اور تلواروں پر ہے، ایک رات ہے جس کے ستارے ٹوٹ کر یکے بعد دیگرے گر رہے ہیں یعنی وہ ہیئت جو حاصل ہوتی ہے چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام علوی کے گرنے سے جو پھیلے ہوئے ہوں تاریک چیز کی جانبوں میں۔

تشریح: مثار: صیغۂ اسم مفعول۔ اڑی ہوئی۔ النقع: غبار۔ مثار۔ صفت اور النقع۔ موصوف ہے، پس مثار کی النقع کی طرف اضافت، اضافت الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہوئی اور اصل عبارت النقع المثار ہے، اس لئے مثار النقع کا ترجمہ ''اڑی ہوئی غبار'' سے کیا گیا

ہے۔شاعر کہتا ہے کہ میدان کارزار میں جب میں تلوار لیکر اپنے گھوڑوں پر ہوتا ہوں اور میرے گھوڑے ادھر اُدھر دوڑتے ہیں تو گھوڑوں کی ٹاپوں سے جو غبار اڑتی ہے اس سے فضاء بالکل تاریک ہو جاتی ہے، اس تاریک فضاء میں، جب میری تلوار مختلف جہتوں میں چلتی اور چمکتی ہے تو اس وقت کا منظر یوں معلوم ہوتا ہے جیسے کہ ایک تاریک رات ہو، اس تاریک رات میں آسمان سے ستارے ٹوٹ ٹوٹ کر مختلف جہتوں میں گر رہے ہوں۔اس شعر میں طرف اول مشبہ، مرکب ہے کیونکہ یہاں مشبہ: وہ ہیئت ہے جو تلواروں کے نیام سے باہر ہونے کی حالت میں، تلواروں کے اوپر نیچے بڑی تیزی کے ساتھ مختلف جہتوں کی طرف حرکت کرنے سے، کبھی سیدھی اور کبھی ٹیڑھی ہونے سے، کبھی دائیں اور کبھی بائیں ہونے سے، کبھی آگے اور کبھی پیچھے ہونے سے، حاصل ہوتی ہے۔اور یہ ہیئت مرکب ہے، پس مشبہ مرکب ہوا۔اسی طرح طرف ثانی مشبہ بہ بھی مرکب ہے کیونکہ یہاں مشبہ بہ: وہ ہیئت ہے جو ستاروں کے، مذکورہ بالا کیفیات کے ساتھ گرنے سے حاصل ہوتی ہے اور مذکورہ بالا کیفیات کے ساتھ ستاروں کے گرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ ہیئت مرکب ہے، پس مشبہ بہ بھی مرکب ہوا۔اور وجہ شبہ: وہ ہیئت ہے جو حاصل ہوتی ہے چمکدار جسموں کے تاریک چیز کی جانب، اوپر سے گرنے سے، جو چمکدار اجسام: لمبے، مناسب مقدار کے ہوں اور مختلف جہتوں میں پھیلے ہوئے ہوں یعنی مختلف جہتوں میں گر رہے ہوں، اور یہ ہیئت مرکب حسی ہے، پس یہ شعر اس تشبیہ کی مثال ہوا جس میں طرفین کے مرکب ہونے کے ساتھ وجہ شبہ بھی مرکب حسی ہو۔

وَفِيمَا طَرَفَاه مُخْتَلِفَانِ كَمَا مَرَّ فِي تَشْبِيهِ الشَّقِيقِ وَمِنْ بَدِيعِ الْمُرَكَّبِ الْحِسِّيِّ مَا يَجِيْءُ فِي الْهَيْئَاتِ الَّتِي تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ وَيَكُوْنُ عَلٰى وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَن يُقْرَنَ بِالْحَرَكَةِ غَيْرُهَا مِنْ اَوْصَافِ الْجِسْمِ كَالشَّكْلِ وَاللَّوْنِ كَمَا فِي قَوْلِه ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِي كَفِّ الْاَشَلِّ ÷ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الْاِسْتِدَارَةِ مَعَ الْاِشْرَاقِ وَالْحَرَكَةِ السَّرِيْعَةِ الْمُتَّصِلَةِ مَعَ تَمَوُّجِ الْاِشْرَاقِ حَتّٰى يُرَى الشُّعَاعُ كَاَنَّه يَهِمُّ بِاَنْ يَّنْبَسِطَ حَتّٰى يَفِيْضَ مِنْ جَوَانِبِ الدَّائِرَةِ ثُمَّ يَبْدُوْ لَه فَيَرْجِعُ اِلَى الْاِنْقِبَاضِ۔

ترجمہ: اور (مرکب حسی) اس تشبیہ میں جس کی دونوں طرفیں مختلف ہوں جیسے گذر چکی شقیق کو تشبیہ دینے میں اور مرکب حسی کی بلیغ ترین وجہ شبہ وہ ہے جو وارد ہوا ان ہیئتوں میں جن پر حرکت واقع ہوتی ہے اور وہ دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ ملا دیا جائے حرکت کے ساتھ دیگر اوصاف جسم کو جیسے شکل، لون، جیسے اس کے قول میں مصرعہ اور آفتاب (طلوع کے وقت) ایسا معلوم ہو رہا تھا جیسے آئینہ مرتعش کے ہاتھ میں یعنی وہ ہیئت جو ایسی گولائی سے حاصل ہو جو روشنی اور یکے بعد دیگر حرکت سریعہ کے ساتھ ہو روشنی کی تیزی کے ساتھ ساتھ، یوں معلوم ہوتا ہو کہ شعاع گویا چاہتی ہے کہ پھیل جائے یہاں تک کہ جانب دائرہ سے باہر نکل جائے پھر اس کی رائے بدلتی ہے تو وہ انبساط سے انقباض کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

تشریح: مصنف یہاں سے اس تشبیہ کی مثال دے رہے ہیں جس میں وجہ شبہ مرکب حسی ہو اور اس تشبیہ کی دونوں طرفیں مختلف ہوں یعنی ایک طرف مفرد اور دوسری طرف مرکب ہو، مصنف فرماتے ہیں جیسے شقیق کو اعلام یاقوت الخ کے ساتھ تشبیہ دینے میں گذر چکا ہے، یعنی اس سے قبل ایک شعر، کان محمر الشقیق اذا تصوب او تصعد ÷ اعلام یا قوت نشرن علی رما ح من زبر جد، (اور گویا کہ گل لالہ جب بادِ نسیم کے جھونکوں سے اوپر نیچے ہوتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یاقوتی جھنڈے ہیں جو زبرجدی نیزوں پر پھیلا دیئے گئے ہوں) آیا تھا، اس شعر میں مشبہ یعنی شقیق محمر، مفرد ہے، اور مشبہ بہ مرکب ہے کیونکہ مشبہ بہ، وہ ہیئت ہے جو حاصل ہوتی ہے یاقوتی جھنڈے کو زبرجدی نیزے پر پھیلانے اور لہرانے سے، اور یہ ہیئت مرکب ہے پس مشبہ بہ، مرکب ہوا۔اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو حاصل ہو، سبز لمبے جسموں کے سرے پر، پھیلے ہوئے جسموں کے بچھانے سے۔اور یہ ہیئت مرکب ہے اور مدرک بالبصر ہے، پس یہ وجہ شبہ، مرکب حسی ہوئی۔

ومن بديع المركب الحسى الخ. اشل: مرتعش یعنی وہ شخص جس کے ہاتھ میں رعشہ ہو ،**استدارة**: گول ہونا۔**تموج**: تیزی۔ **اشراق**: روشن ہونا۔**شعاع**: کرن۔**یهم**: قصد کرنا۔ **ینبسط**: پھیلنا۔**یفیض**: باہر نکلنا۔**انقباض**: سکڑنا۔مصنف فرماتے ہیں کہ بلیغ ترین وجہ شبہ ''مرکب حسی'' وہ ہے جو وارد ہوان ہیئتوں میں جن پر حرکت واقع ہوتی ہے یعنی اگر ان ہیئتوں کو وجہ شبہ بنایا جائے جو حرکت کے ساتھ پائی جائے اور وہ ہیئت کبھی گول ہوتی ہو، کبھی مستقیم کبھی سریع، کبھی بطی، اور اس ہیئت میں کئی حرکات کا اعتبار کیا جاتا ہو، تو اس طرح کی وجہ شبہ بلیغ ترین وجہ شبہ ہو گی۔مصنف فرماتے ہیں کہ اس طرح کی ہیئتوں والی وجہ شبہ کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم: وہ ہیئت جو حرکت اور حرکت کے علاوہ اوصاف جسم جیسے شکل اور رنگ سے مقترن اور مرکب ہو، جیسے ابن المعتز یا ابوالنجم کے قول میں ہے مصرعہ **الشمس كالمرأة فی كف الاشل** (اور آفتاب ایسا معلوم ہور ہا تھا جیسے آئینہ مرتعش کے ہاتھ میں)اس شعر میں شمس مشبہ ہے، اور **مرأة فی كف الاشل** سے جو ہیئت تیار ہوتی ہے وہ مشبہ بہ ہے، اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ایسی گول چیز سے حاصل ہو جو روشن ہو، اس کی حرکت یکے بعد دیگرے اور سریع ہو، اور اس کی حرکت سریعہ تیز روشنی کے ساتھ ہو، یوں معلوم ہوتا ہو کہ شعاع پھیل کر دائرہ سے باہر نکل جانا چاہتی ہے اور پھر اچانک سمٹ کر دائرہ میں داخل ہو جاتی ہے، اور یہ: وجہ شبہ کی پہلی قسم ہے کیونکہ یہ ہیئت، حرکت کے ساتھ اوصاف جسم میں سے شکل یعنی گولائی کے ساتھ مقترن ہے۔انسان جب علی الصباح سورج کو اس کا وجود بخوبی معلوم کرنے کے لئے گہری نظر سے دیکھتا ہے تو وہ اسی ہیئت مذکورہ کا مشاہدہ کرتا ہے اور یہی نقشہ مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ کا ہوتا ہے۔

وَالثَّانِیُ اَنۡ تُجَرَّدَ عَنۡ غَيۡرِهَا فَهُنَاکَ اَيۡضًا لَا بُدَّ مِنۡ اِخۡتِلَا طِ حَرَكَاتٍ اِلٰی جِهَاتٍ مُخۡتَلِفَةٍ فَحَرَكَةُ الرَّحٰی وَالدُّوۡلَابِ وَالسَّهۡمِ لَا تَرۡكِيۡبَ فِيۡهَا بِخِلَافِ حَرَكَةِ الۡمُصۡحَفِ فِی قَوۡلِه شِعۡرٌ وَكَاَنَّ الۡبَرۡقَ مُصۡحَفُ قَارٍ ÷فَانۡطِبَا قًا مَرَّةً وَانۡفِتَا حًا÷وَقَدۡ يَقَعُ التَّرۡكِيۡبُ فِی هَيۡئَةِ السُّكُوۡنِ كَمَا فِی قَوۡلِه فِی صِفَةِ كَلۡبٍ ع يَقۡعِیۡ جُلُوۡسَ الۡبَدۡوِی الۡمُصۡطَلِیۡ ÷مِنَ الۡهَيۡئَةِ الۡحَاصِلَةِ مِنۡ مَوۡ قِعِ كُلِّ عُضۡوٍمِنۡهُ فِی اِقۡعَائِه۔

ترجمہ: اور دوسری (وجہ) یہ ہے کہ حرکت کے علاوہ (دیگر اوصاف جسم) سے (حرکت کو) خالی کر لیا جائے پس یہاں بھی مختلف جہتوں کی طرف حرکات کا اختلاط ضروری ہے پس چکی، رہٹ، تیر، کی حرکت میں ترکیب نہیں ہے برخلاف مصحف کی حرکت کے اس کے قول میں شعر: اور گویا بجلی پڑھنے والے کا مصحف ہے کبھی بند ہونے کے اعتبار سے اور کبھی کھولنے کے اعتبار سے (کہ کبھی بند ہوتا ہے اور کبھی کھلتا ہے)اور کبھی ترکیب ہیئت سکون میں واقع ہوتی ہے جیسا کے اس کے بقول کتے کی تعریف میں مصرعہ وہ (کتا) اپنے سرین پر ایسے ہی بیٹھتا ہے جیسے آگ تاپنے والے بدوی کا بیٹھنا یعنی وہ ہیئت جو حاصل ہوتی ہے کتے کے ہر عضو کے واقع ہونے سے اس کی حالت اقعاء میں۔

تشریح: یہاں سے بلیغ ترین وجہ شبہ ''مرکب حسی'' کی دوسری قسم بیان کی جارہی ہے اور وہ یہ ہے کہ وجہ شبہ ایسی ہیئت ہو جس میں صرف حرکت ہو، اس حرکت کے ساتھ اوصاف جسم مثلاً شکل لون وغیرہ نہ ہو۔مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح قسم اول میں ضروری تھا کہ وجہ شبہ ایسی ہیئت ہو جس میں حرکت کے ساتھ دیگر اوصاف جسم شکل لون وغیرہ مقترن ہو، اسی طرح یہاں دوسری قسم میں یہ ضروری ہے کہ حرکت تو ہو ہی اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مختلف جہتوں کی طرف حرکت کرنے والی بہت سی حرکتوں کا اختلاط اور اجتماع ہو، بعض حرکت یمین کی طرف، بعض شمال کی طرف بعض علو کی طرف، بعض سفل کی طرف تا کہ ترکیب متحقق ہو جائے یعنی وجہ شبہ مرکب ہو جائے ورنہ یعنی اگر حرکات کثیرہ مختلطہ جہات مختلفہ کی طرف نہ ہوں بلکہ حرکات مختلطہ کل کے کل ایک ہی جہت کی طرف ہو تو پھر وجہ شبہ مرکب نہیں ہوگی بلکہ مفرد ہوگی جب کہ ہماری گفتگو وجہ شبہ مرکب کے بارے

میں ہے۔ پس چکی، رہٹ اور تیر کی حرکت میں ترکیب نہیں ہوگی کیونکہ ان مذکورہ چیزوں کی حرکت ایک ہی جہت میں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ برخلاف مصحف کی حرکت کے شاعر ابن المعتز کے قول میں **و کان البرق مصحف قار ÷فانطبا قا مرة و انفتا حا** یعنی مصحف کو کھولنے کے وقت جو حرکت ہوتی ہے وہ حرکت چکی وغیرہ کی حرکت کے برخلاف ہے کیونکہ مصحف کے ''کھولنے'' کے وقت جہت سفل کی طرف اور ''بند'' ہونے کے وقت جہت علو کی طرف یعنی حرکات کثیرہ کا اختلاط واجتماع ہے جو جہات مختلفہ کی طرف ہوتی ہے، پس مصحف کی حرکت سے جو ہیئت تیار ہوتی ہے اس میں ترکیب ہے اور یہ ہیئت، مرکب حسی کی بلیغ ترین وجہ شبہ کی دوسری قسم کی مثال ہوئی۔

وقد يقع التر كيب فى هيئة السكون الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ ''مرکب حسی'' کبھی وہ ہیئت ہوتی ہے جو ہیئت تیار ہو سکون سے (سکون، حرکت کی ضد ہے) اور اس ہیئت سکون میں ترکیب ہو یعنی وہ ہیئت کئی سکون سے مرکب ہو کر تیار ہو، جیسے کتے کی تعریف میں متنبی کا قول ع **يقعي جلوس البدوى المصطلى** ÷ مصرعہ (کتا اپنے سرین پر ایسے ہی بیٹھتا ہے جیسے آگ تاپنے والے بدوی کا بیٹھنا) اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک بدوی آگ تاپنے بیٹھتا ہے تو وہ اپنی سرین پر بیٹھتا ہے اسی طرح کتا بھی اپنی سرین پر بیٹھتا ہے، اس مصرعہ میں مشبہ: وہ ہیئت ہے جو کتے کے ہر عضو کے واقع ہونے سے حاصل ہوتی ہے اقعاء کی صورت میں، اور مشبہ بہ: وہ ہیئت ہے جو آگ سینکنے والے بدوی کے بیٹھنے، اور اس کے ہر عضو کے بیٹھنے میں واقع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، دیکھئے! کتے کے ہر عضو کے لئے ایک خاص وقوع ہوتا ہے اور مجموعہ یعنی اس کے تمام اعضاء کے لئے ایک مخصوص صورت ہوتی ہے اور مجموعہ کی یہ مخصوص صورت، وقوعات مختلفہ سے مرکب ہوتی ہے اور یہ وقوعات مختلفہ سکون کے ساتھ ہوتے ہیں، اس لئے یہ ہیئت، ہیئت سکون کہلائے گی جو ''وجہ شبہ'' ہے اور یہی صورت آگ تاپنے کے وقت بدوی کے بیٹھنے کی ہوتی ہے۔

وَالْعَقْلِيُّ كَحِرْمَانِ الْاِنْتِفَاعِ بِاَبْلَغَ نَافِعٍ مَعَ تَحَمُّلِ التَّعْبِ فِي اِسْتِصْحَابِه فِي قَوْلِه تَعَالٰى مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا. وَاعْلَمْ اَنَّه قَدْ يُنْتَزَعُ مِنْ مُتَعَدِّدٍ فَيَقَعُ الْخَطَأُ لِوُجُوْبِ اِنْتِزَاعِه مِنْ اَكْثَرَ كَمَا اِذَا انْتُزِعَ مِنَ الشَّطْرِ الْاَوَّلِ مِنْ قَوْلِه شِعْرٌ كَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَةٌ ÷ فَلَمَّا رَاَوْهَا اَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ ÷لِوُجُوْبِ اِنْتِزَاعِه مِنَ الْجَمِيْعِ فَاِنَّ الْمُرَادَ التَّشْبِيْهُ بِاتِّصَالِ اِبْتِدَاءٍ مُطْمِعٍ بِاِنْتِهَاءٍ مُوْيِسٍ۔

ترجمہ: اور (وجہ شبہ مرکب) عقلی جیسے انتہائی نفع بخش چیز کے انتفاع سے محروم رہنا اس کو ساتھ رکھنے میں مشقت اٹھانے کے ساتھ اللہ تعالی کے قول میں، ان لوگوں کی حالت جن کو تورات پر عمل کا حکم دیا گیا پھر ان لوگوں نے اس پر عمل نہیں کیا اس گدھے کی سی ہے جو کتابیں لادتا ہے۔ اور یہ بات جان لو کہ وجہ شبہ کبھی متعدد سے منتزع ہوتی ہے پس غلطی واقع ہوتی ہے کیونکہ اس کو اکثر سے منتزع کرنا ضروری تھا جیسے جب (وجہ شبہ کا) انتزاع کیا جائے اس کے قول کے مصرعہ اول سے شعر: جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہوا پھر جب اس (قوم) نے اس کو دیکھا تو اچانک چھٹ گیا کیونکہ اس (وجہ شبہ) کو پورے شعر سے منتزع کرنا ضروری ہے اس لئے کہ مراد تشبیہ دینا ہے، امید افزاء ابتداء کے اتصال کے اعتبار سے مایوس کن انتہاء کے ساتھ۔

تشریح: وجہ شبہ ''مرکب عقلی'' کی مثال: جیسے نہایت نفع بخش چیز سے نفع اٹھانے سے محروم ہونا جب کہ اس نفع بخش چیز کو ساتھ رکھنے میں اس کو مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہو، یہ وجہ شبہ، اللہ تعالی کے قول **مثل الذين حملوا التورٰة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا** میں پائی جاتی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس آیت میں یہود ''مشبہ'' حمار ''مشبہ بہ'' اور وجہ شبہ، نہایت نفع بخش چیز سے نفع اٹھانے سے محروم ہونا ہے، جبکہ

اس نفع بخش چیز کو ساتھ رکھنے میں مشقت بھی ہے۔اس مثال میں نہایت نفع بخش چیز :مشبہ کے لئے تورات ہے اور مشبہ بہ کے لئے جسم پر لدی ہوئی کتاب ہے، دیکھئے! اس تشبیہ میں وجہ شبہ یعنی حرمان مذکور، چند امور سے منتزع اور مرکب ہے اور اس وجہ شبہ حرمان مذکور کا ادراک عقل سے ہوتا ہے پس یہ وجہ شبہ، مرکب عقلی ہوئی۔ رہی یہ بات کہ یہ وجہ شبہ جن چند امور سے منتزع اور مرکب ہے وہ امور کیا ہیں؟ تو اس کو ملاحظہ کیجئے !مشبہ بہ یعنی گدھے میں وہ امور یہ ہیں: (۱) حمل کتاب، (۲) محمول (کتاب) کا علوم کا ظرف ہونا (۳) گدھے کا ان علوم سے جاہل ہونا۔ اور مشبہ یہود میں بھی یہی چند امور پائے جاتے ہیں یعنی (۱) حمل تورات، (۲) محمول (تورات) کا علوم کا ظرف ہونا، (۳) اور محمول سے فائدہ نہ اٹھانا۔ الغرض یہود کی حالت (تورات پر عمل نہ کرنے) کو، گدھے کی حالت (بڑی بڑی کتابوں کو لاد کر اس سے نفع نہ اٹھانے) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وجہ شبہ حرمان مذکور ہے اور یہ وجہ شبہ مرکب عقلی ہے۔

واعلم انه قد ينتزع من متعدد الخ ۔ اور جان لو کہ وجہ شبہ کبھی متعدد سے منتزع ہوتی ہے یعنی کبھی وجہ شبہ چند امور سے منتزع اور مرکب ہوتی ہے اور جن چند امور سے مرکب ہوتی ہے وہ سارے امور ملحوظ ہوتے ہیں اور اس طرح ملحوظ ہوتے ہیں کہ اگر ان امور میں سے صرف بعض کو لیا جائے تو معنی مرادی میں غلطی واقع ہو جائے گی اور صحیح طریقہ پر مراد معلوم نہ ہو سکے گی کیونکہ وجہ شبہ ان تمام سے منتزع اور مرکب ہے اور ان تمام کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے پس مراد میں غلطی ہوگی ہی جیسے اس شعر: **کما ابرقت قوما عطا شا غمامة ÷ فلما راوها اقشعت وتجلت ÷** کے مصرعہ اول سے وجہ شبہ کا انتزاع کیا جائے تو مراد میں غلطی واقع ہو جائے گی۔اس کا حاصل یہ ہے کہ اس شعر میں شاعر نے قوم کی اس حالت کو جس حالت کا ذکر قصیدہ کے، اس شعر سے پہلے والے اشعار میں ہے، اور وہ یہ کہ قوم کے سامنے ایک ایسی چیز ظاہر ہوئی جس کی قوم کو بہت احتیاج تھی جس کو دیکھ کر قوم خوش ہوئی اور یقین کر لیا کہ ہماری امیدیں پوری ہوئیں لیکن وہ چیز ظاہر ہوتے ہی اچانک ناپید اور ختم ہوگئی اور ان کی امیدیں مایوسی میں تبدیل ہوگئیں اور لوگ حیران رہ گئے۔ الغرض اس حالت کو، اس قوم کی حالت سے تشبیہ دیا ہے جس کے سامنے سخت پیاس کے عالم میں امید افزاء بادل ظاہر ہو کر یکا یک چھٹ جائے اور قوم اپنا سا منہ لیکر رہ جائے۔اس شعر میں مشبہ :قوم کی وہ حالت ہے جو امید افزا شی کے ظہور سے حاصل ہوا اور پھر اس شی کے ناپید ہو جانے پر مایوسی چھا جائے اور مشبہ بہ: پیاسی قوم کے سامنے بادل کے ظاہر ہو کر چھٹ جانے کی حالت ہے، اور وجہ شبہ متعدد امور سے منتزع ہے (۱) ایک شی کا ابتداءً امید افزاء ہونا جو شعر کے پہلے مصرعہ سے ماخوذ ہے اور (۲) انتہاءً مایوس کن ہونا جو شعر کے مصرعہ ثانی سے ماخوذ ہے اب اگر کوئی ، **کما ابرقت قوما عطا شا غمامة** کو سن کر یہ سمجھ بیٹھے کہ جو حالت اس مصرعہ سے منتزع ہو رہی ہے تشبیہ کے لئے وہی کافی ہے تو یہ اس کی غلطی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود ان دونوں میں سے ہر ایک میں تشبیہ دینا ہے اس لئے وجہ شبہ کا انتزاع پورے شعر سے ہوگا نہ کہ صرف پہلے مصرعہ سے۔

وَالْمُتَعَدِّدُ الْحِسِّيُّ كَاللَّوْنِ وَالطَعْمِ وَالرَّائِحَةِفِى تَشْبِيْهِ فَاكِهَةٍ بِأُخْرٰى وَالْعَقْلِيُّ كَحِدَّةِ النَّظْرِ وَكَمَالِ الْحَذَرِ وَاِخْفَاءِ السِّفَادِ فِى تَشْبِيْهِ طَائِرٍ بِالْغُرَابِ وَالْمُخْتَلِفُ كَحُسْنِ الطَّلْعَةِ وَنَبَاهَةِ الشَّانِ فِى تَشْبِيْهِ اِنْسَانٍ بِالشَّمْسِ وَاعْلَمْ اَنَّهُ قَدْ يُنْتَزَعُ الشَّبْهُ مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ لِاشْتِرَاكِ الضِّدَّيْنِ فِيْهِ ثُمَّ يُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَلْمِيْحٍ اَوْ تَهَكُّمٍ فَيُقَالُ لِلْجُبَّانِ مَا اَشْبَهَهُ بِالْاَسَدِ وَلِلْبَخِيْلِ هُوَ حَاتِمٌ ۔

ترجمه: اور متعدد حسی جیسے رنگ، مزہ، اور بو، ایک میوہ کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور (متعدد) عقلی جیسے نظر کی تیزی، کمال اندیشہ اور

خفیہ طور پر جفتی کرنا کسی پرندے کو کوے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور (متعدد) مختلف جیسے خوب روئی اور شرافت شان کسی انسان کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور جان لو کہ وجہ شبہ کبھی نفس تضاد سے منتزع کی جاتی ہے ضدین کے تضاد میں شریک ہونے کی وجہ سے پھر (تضاد کو) تملیح یا تہکم کے واسطہ سے تناسب کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے پس بزدل کے متعلق کہا جائے شیر کے کتنا مشابہ ہے اور بخیل کے متعلق کہا جائے وہ حاتم وقت ہے۔

تشریح: مصنف جب وجہ شبہ کی اقسام ثلاثہ میں سے قسم اول وجہ شبہ واحد، اور قسم ثانی وجہ شبہ مرکب، یعنی وجہ شبہ بمنزلہ واحد کے بیان سے فارغ ہو گئے تو یہاں سے وجہ شبہ کی تیسری قسم وجہ شبہ متعدد کو بیان کر رہے ہیں، وجہ شبہ متعدد یا تو حسی ہوگی یا عقلی ہوگی یا مختلف ہوگی، مصنف فرماتے ہیں وجہ شبہ متعدد حسی ہو: جیسے ایک میوہ کو دوسرے میوہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور، رنگ، مزہ اور بو کو وجہ شبہ قرار دیا جائے، تو یہ وجہ شبہ متعدد حسی ہوگی مثلاً کہا جائے **التفاح الحامض كالسفرجل فى اللون و الطعم و الرائحة** کہ کھٹا سیب رنگ، مزہ اور بو میں ناسپاتی کی طرح ہے، اس میں کھٹا سیب مشبہ، ناسپاتی مشبہ بہ اور ان دونوں کے رنگ، مزہ، اور بو، وجہ شبہ ہے اور یہ وجہ شبہ متعدد اور حسی یعنی مدرک بالبصر ہیں۔

و العقلى كحدة النظر و كمال الحذر الخ . مصنف فرماتے ہیں، وجہ شبہ متعدد عقلی ہو: جیسے کسی پرندے کو، کوے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور تیزیٔ نظر، کمال اندیشہ اور خفیہ طور پر جفتی کرنے کو وجہ شبہ بنایا جائے اور کہا جائے **الصعوة كالغراب فى حدة النظر و كمال الحذر و اخفاء السفاد** (ممولا کوے کی طرح ہے نظر کی تیزی، کمال اندیشہ اور چھپ کر جفتی کرنے میں) تو یہ وجہ شبہ متعدد عقلی ہوگی۔ تیزی نظر، کمال اندیشہ اور خفیہ طور پر جفتی کرنے، کا مطلب یہ ہے کہ کوا کی نظر بہت تیز ہوتی ہے، پورے طور پر چوکنا ہوتا ہے اور بہت چھپ کر جفتی کرتا ہے۔

و المختلف كحسن الطلعة ونباهة الشان الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ متعدد مختلف ہو یعنی وجہ شبہ متعدد میں سے بعض حسی ہو اور بعض عقلی ہو جیسے کسی انسان کو سورج سے تشبیہ دی جائے اور خوب روئی و شرافت شان کو وجہ شبہ قرار دیتے ہوئے کہا جائے **الانسان كالشمس فى حسن الطلعة ونباهةالشان**، تو یہ وجہ شبہ متعدد مختلف کی مثال ہوگی، متعدد تو اس لئے کہ وجہ شبہ دو ہیں خوب روئی اور شرافت شان اور مختلف اس لئے کہ خوب روئی، حسی اور شرافت شان، عقلی ہے۔ یہ بات یاد رہے! کہ طرفین یعنی مشبہ، مشبہ بہ ''وجہ شبہ متعدد'' میں سے ہر ایک میں شریک ہوتے ہیں، ایسا نہیں ہوتا ہے کہ وجہ شبہ متعدد، امور متعددہ سے منتزع ہو کر ایک ہیئت ہوتی ہے۔

و اعلم انه قد ينتزع الشبه من نفس التضاد الخ . اب تک تو ان وجوہ شبہ کا بیان ہوا جن میں طرفین حقیقۃً شریک ہوتی ہیں اب یہاں سے بعض اس وجہ شبہ کا ذکر ہے جس میں طرفین مجازاً شریک ہوتی ہیں، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بواسطہ تملیح یعنی خوش طبعی کے لئے اور بواسطہ تہکم یعنی ٹھٹھا اڑانے کے لئے تضاد کو تناسب کے درجہ میں فرض کر لیا جاتا ہے اور پھر نفس تضاد سے وجہ شبہ کا انتزاع کیا جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ نفس تضاد سے وجہ شبہ کا انتزاع کیوں کیا جاتا ہے، تو اس کا جواب **لاشتراک الضدين** سے دیا ہے کہ ضدین یعنی مشبہ مشبہ بہ، تضاد میں شریک ہیں، شریک اس لئے ہیں کہ ان دونوں ضدین میں سے ہر ایک دوسرے کی ضد ہیں جیسے کسی بزدل کے بارے میں کہا جائے **ما اشبه بالاسد** اور کسی بخیل کے بارے میں کہا جائے **هو حاتم**، یہ مثالیں تملیح و تہکم دونوں کی ہو سکتی ہیں فرق صرف یہ ہوگا کہ اگر متکلم ظرافت اور خوش طبعی کا ارادہ کرتا ہے تو تملیح ہے اور اگر ٹھٹھا اڑانے کے ارادہ سے کہتا ہے تو تہکم ہوگا۔

وَاَدَاتُه الْكَافُ وَكَاَنَّ وَمِثْلُ وَمَا فِى مَعْنَاهُ وَالْاَصْلُ فِى نَحْوِ الْكَافِ اَنْ يَّلِيَهُ الْمُشَبَّهُ بِه وَقَدْ يَلِيْهِ غَيْرُه نَحْوُ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنٰهُ وَقَدْ يُذْكَرُ فِعْلٌ يُنْبِىءُ عَنْهُ كَمَا فِى عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا اِنْ قُرِّبَ وَحَسِبْتُ اِنْ بُعِّدَ ـ

ترجمه: اوراس (تشبیہ) کے حروف کاف،کان،اور مثل ہیں اوروہ جواس کے معنی میں ہواوراصل ؛ کاف جیسے میں یہ ہے کہ اس سے مشبہ بہ ملا ہوا ہواور کبھی اس سے اس کا غیر ملا ہوا ہوتا ہے جیسے بیان کیجئے ان سے دنیوی زندگی کی حالت مثل اس پانی کے جو ہمنے نازل کیا اور کبھی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جواس (تشبیہ) کی خبر دیتا ہے جیسے **علمت زیدا اسد ا**، میں اگر تقویت تشبیہ مقصود ہواور **حسبت زیدا اسدا** میں اگر تضعیف مقصود ہو۔

تشریح: ارکان تشبیہ میں سے چوتھا رکن ادات تشبیہ ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کے ادات وحروف، **کاف، کان،اور مثل** ہیں اور وہ جو مماثلت اور مشابہت پر دلالت کرنے والے الفاظ ہوں جیسے لفظ نحو وغیرہ الغرض ان حروف کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔

والاصل فی نحو الکاف الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ کاف اور کاف جیسے الفاظ جیسے لفظ نحو، مثل وغیرہ میں اصل یعنی اکثر یہ ہے کہ ان سے مشبہ بہ ملا ہوا ہوتا ہے جیسے **زید کالاسد**، اس میں اسد مشبہ بہ، کاف سے ملا ہوا ہے۔اور کبھی کاف اور ان کے مانند سے، مشبہ بہ کے علاوہ دوسری چیز ملی ہوئی ہوتی ہے جیسے **واضرب لھم مثل الحیوۃ الدنیا کماء انزلنٰہ** اس آیت میں دنیا کی حالت کو درخت کی اس حالت سے تشبیہ دی گئی ہے جو پانی سے نشو ونما پاتا اور سرسبز وشاداب ہوتا ہے، پھولتا پھلتا ہے اور آخر میں ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے جس کو ہوائیں اڑا کر بے نشان کر دیتی ہے۔اور زیب وزینت، رونق اور اس کے بعد اس کے نیست ونابود ہونے کی حالت، وجہ شبہ ہے، دیکھئے! ''درخت کی حالت'' جو مشبہ بہ ہے، کاف سے ملی ہوئی نہیں ہے۔

وقد یذکر فعل ینبیء عنہ الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی تشبیہ دیتے وقت بجائے، مذکورہ حروف تشبیہ میں سے کسی حرف کو لانے کے ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو تشبیہ پر دلالت کرتا ہے جیسے **علمت زیدا اسد ا**، میں نے زید کو شیر جانا، اس میں **علمت** ''فعل'' تشبیہ پر دلالت کرتا ہے اور **علمت** چونکہ تحقیق پر دلات کرنے والا فعل ہے اس لئے اس مثال میں تشبیہ میں تقویت آجائے گی اور جیسے **حسبت زیدا اسدا** میں نے زید کو شیر گمان کیا، اس میں **حسبت** ایسا فعل ہے جو تشبیہ پر دلالت کرتا ہے اور چونکہ **حسبت**، ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والا فعل ہے اس لئے اس تشبیہ میں ضعف ہوگا۔

وَالْغَرَضُ مِنْهُ فِی الْاَغْلَبِ یَعُوْدُ اِلَی الْمُشَبَّهِ وَهُوَ بَیَانُ اِمْكَانِه كَمَا فِی قَوْلِه شِعْرٌ فَاِنْ تَفِقِ الْاَنَامَ وَاَنْتَ مِنْهُمْ ÷ فَاِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ ÷ اَوْحَالِه كَمَا فِی تَشْبِیْهِ ثَوْبٍ بِاٰخَرَ فِی السَّوَادِ اَوْمِقْدَارِهَا كَمَا فِی تَشْبِیْهِه بِالْغُرَابِ فِی شِدَّتِه اَوْ تَقْرِیْرُهَا كَمَا فِی تَشْبِیْهِ مَن لَّا یَحْصُلُ مِنْ سَعْیِه عَلٰی طَائِلٍ بِمَن یَرْقُمُ عَلَی الْمَاءِ وَهٰذِهِ الْاَرْبَعَةُ یَقْتَضِیْ اَن یَّكُوْنَ وَجْهُ الشَّبْهِ فِی الْمُشَبَّهِ بِه اَتَمَّ وَهُوَ بِه اَشْهَرَ اَوْ تَزْیِیْنُه كَمَا فِی تَشْبِیْهِ وَجْهٍ اَسْوَدَ بِمُقْلَةِ الظَّبْیِ اَوْ تَشْوِیْهُه كَمَا فِی تَشْبِیْهِ وَجْهٍ مَجْدُوْرٍ بِسَلْحَةٍ جَامِدَةٍ قَدْ نَقَرَتْهَا الدِّیْكَةُ.

ترجمہ: اوراس (تشبیہ) کی غرض اکثر استعمال میں مشبہ کی طرف عائد ہوتی ہے اور وہ اس (مشبہ) کے امکان کو بیان کرنا ہے جیسے اس کے قول میں شعر: پس اگر تو مخلوق پر فوقیت رکھتا ہے حالانکہ تو ان ہی میں سے ہے (تو یہ تعجب کی بات نہیں ہے) کیونکہ مشک ہرن کا ایک خون ہے یا اس (مشبہ) کے حال کو بیان کرنا ہے جیسے سیاہی میں ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دینے میں یا اس (مشبہ کے حال) کی مقدار کو بیان کرنا

ہے جیسے اس (سیاہ کپڑے) کو سخت سیاہ ہونے میں کوے کے ساتھ تشبیہ دینے میں یا (سامع کے ذھن میں) اس (مشبہ کے حال) کو ثابت کرنا ہے جیسے اس شخص کو تشبیہ دینے میں جو اپنی سعی سے کسی فائدہ کو نہ پہونچے اس شخص کے ساتھ جو پانی پر لکھتا ہو اور یہ (چاروں غرضیں) چاہتی ہیں کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں زیادہ تام ہو اور وہ اس کے ساتھ زیادہ مشہور ہو یا اس (مشبہ) کو (سامع کی نظر میں) مزین کرنا ہے جیسے سیاہ چہرے کو ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دینے میں یا اس (مشبہ) کو قبیح صورت میں ظاہر کرنا ہے جیسے چیچک زدہ چہرے کو خشک گوبر کے ساتھ تشبیہ دینے میں جس میں مرغ نے چونچ سے سوراخ کر دیا ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ دینے کے جو مقاصد ہیں ان میں سے اکثر کا تعلق مشبہ سے ہے، اور جن غرضوں کا تعلق مشبہ سے ہے ان میں سے ایک، مشبہ کے ممکن ہونے کو بیان کرنا ہے جیسے متنبی نے اپنے ممدوح امیر سیف الدولہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا ہے شعر: **فان تفق الانام و انت منهم ÷فان المسک بعض دم الغزال** ÷اس شعر میں شاعر نے دعوی کیا ہے کہ میرا ممدوح امیر سیف الدولہ: لوگوں پر فوقیت رکھتا ہے اور کمال فوقیت میں اس درجہ کو پہونچ گیا ہے کہ گویا وہ انسان سے ایک الگ جنس ہے، یہ دعوی ظاہری اعتبار سے ممتنع معلوم ہوتا ہے اس لئے شاعر اس دعوی پر دلیل پیش کرتا ہے یعنی اس دعوی کے ممکن ہونے کو بیان کرنے کے لئے تشبیہ کا طریقہ اختیار کرتا ہے کہ امیر سیف الدولہ کا دوسرے انسانوں پر فوقیت لیجانا ایسے ہی ہے جیسے مشک ہرن کا بعض خون ہے اور اس خون کو دوسرے خونوں پر بعض اوصاف شریفہ کی وجہ سے فضیلت ہے یہاں تک کہ ''مشک'' خون نہیں کہلاتا ہے بلکہ اپنے اوصاف شریفہ کی وجہ سے ایک الگ جنس یعنی مشک کہلاتا ہے، پس جب ہرن کا بعض خون دوسرے خونوں پر فوقیت رکھنے کے سبب الگ جنس کہلاتا ہے تو میرے ممدوح امیر سیف الدولہ کا دوسرے انسانوں پر اپنے اوصاف خاصہ کی وجہ سے فوقیت رکھ کر الگ جنس کہلانا ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہے۔

او حاله كما فی تشبیه ثوب باٴخر فی السواد . تشبیہ کی دوسری غرض جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے، مشبہ کی حالت کو بیان کرنا ہے کہ وہ کس صفت پر ہے جیسے جب سیاہ ہونے میں ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے سے تشبیہ دی جائے تو اس تشبیہ کا مقصد ''ثوب'' مشبہ کی حالت سیاہی کو بیان کرنا ہوتا ہے یعنی سامع کے پاس ایک کالا کپڑا ہے جس کے رنگ سیاہ کو وہ جانتا ہے اور تمہارے کپڑے کے رنگ کو وہ نہیں جانتا ہے تو تم اپنے کپڑے کو مشبہ بنا کر یوں کہو: **ثوبی مثل ثوبک فی السواد** تو اس تشبیہ سے مقصود، ثوب مشبہ کی حالت سیاہی کو بیان کرنا ہوگا۔

او مقدارها كما فی تشبیهه بالغراب فی شدته . تشبیہ کی تیسری غرض جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے، قوت وضعف، زیادتی ونقصان کے اعتبار سے مشبہ کی حالت کی مقدار کو بیان کرنا ہے، جیسے سیاہ کپڑے کو سخت سیاہ ہونے میں کوے کے ساتھ تشبیہ دیتے کہا جائے **هذا الثوب الاسود كالغراب**، دیکھئے اس مثال میں ثوب اسود کو غراب سے تشبیہ دی گئی ہے اور اس تشبیہ کی غرض مشبہ ''ثوب اسود'' کی حالت سیاہ کی مقدار کو بیان کرنا ہے کہ وہ کوے کی طرح بہت زیادہ سیاہ ہے۔

او تقریرها كما فی تشبیه الخ . تشبیہ کی چوتھی غرض جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے، مشبہ کی حالت کو سامع کے ذھن میں بیٹھانا ہے جیسے اس شخص کو جو اپنی سعی اور کوشش سے کسی فائدہ پر نہ پہونچے، اس شخص سے تشبیہ دینا جو پانی پر لکھتا ہو، اس تشبیہ سے مقصود مشبہ کو سامع کے ذھن میں بیٹھانا ہے۔

وهذه الاربعة يقتضی ان يكون وجه الشبه اتم . مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی مذکورہ چاروں غرضیں جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہیں، یہ

چاہتی ہیں کہ وجہ شبہ، مشبہ بہ میں، مشبہ کے مقابلہ میں بدرجہ اتم پائی جائے اور مشبہ بہ، وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور ومعروف ہو کیونکہ ان چاروں غرضوں کے لئے تشبیہ دینے کا حاصل مشبہ کا ان وجہ شبہ کے اعتبار سے تعارف کرانا ہے، اب اگر وہ وجہ شبہ، مشبہ بہ میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہوگی اور مشبہ بہ اس وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور ومعروف ہوگا تو مشبہ کا اس وجہ شبہ کے اعتبار سے تعارف ہو جائے گا اور اگر مشبہ بہ میں وہ وجہ شبہ بدرجہ اتم نہ ہوگی اور مشبہ بہ اس وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور نہ ہوگا تو مشبہ کا اس وجہ شبہ کے اعتبار سے تعارف نہ ہوگا، اور مقصود حاصل نہ ہونے کی وجہ سے وہ تشبیہ بیکار ہوگی۔

او تزیینه الخ . تشبیہ کی پانچویں غرض جو مشبہ کیطرف لوٹتی ہے، مشبہ کو مزین کرنا ہے، تا کہ وہ مشبہ سامع کے لئے جاذب قلب ونظر ہو جائے جیسے سیاہ چہرے کو ہرن کی آنکھ سے تشبیہ دی جائے تو اس تشبیہ سے مشبہ ''وجہ اسود'' کی تزیین وتحسین ہو جائے گی کیونکہ ہرن کی آنکھ کی سیاہی میں قدرت نے پیدائشی طور پر حسن ودیعت کی ہے، جب وجہ اسود کو ہرن کی آنکھ کی طرح کہا جائے گا تو وجہ اسود بھی مزین سمجھا جائے گا اور یہی ہے اس کو مزین کرنا۔

او تشویهه الخ . تشبیہ کی چھٹی غرض جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے، مشبہ کو قبیح صورت میں ظاہر کرنا ہے تا کہ مشبہ سے سامع کو نفرت ہو جائے جیسے چیچک زدہ چہرے کو مرغ کے کریدے ہوئے خشک گوبر کے ساتھ تشبیہ دینا، کہ اس تشبیہ کا مقصد مشبہ ''چیچک زدہ چہرے'' کو قبیح صورت میں ظاہر کرنا ہے تا کہ اس تشبیہ کی وجہ سے سامع کو اس چہرے سے نفرت ہو جائے۔

وَاسۡتِطۡرَافُه كَمَا فِي تَشۡبِيهِ فَحۡمٍ فِيۡهِ جَمۡرٌ مُوۡقَدٌ بِبَحۡرٍ مِنَ الۡمِسۡكِ مَوۡجُهُ الذَّهَبُ لِإِبۡرَازِه فِي صُوۡرَةِ الۡمُمۡتَنِعِ عَادَةً وَلِلۡاِسۡتِطۡرَافِ وَجۡهٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنۡ يَّكُوۡنَ الۡمُشَبَّهُ بِه نَادِرَ الۡحُضُوۡرِ فِي الذِّهۡنِ اِمَّا مُطۡلَقًا كَمَا مَرَّ وَاِمَّا عِنۡدَ حُضُوۡرِ الۡمُشَبَّهِ كَمَا فِي قَوۡلِه شِعۡرٌ وَلَا زَوۡرۡدِيَّةٍ تَزۡهُوۡ بِزُرۡقَتِهَا ÷ بَيۡنَ الرِّيَاضِ عَلٰى حُمۡرِ الۡيَوَاقِيۡتِ ÷ كَاَنَّهَا فَوۡقَ قَامَاتٍ ضَعُفۡنَ بِهَا ÷ اَوَائِلُ النَّارِ فِي اَطۡرَافِ كِبۡرِيۡتٍ ÷

ترجمہ: اور اس (مشبہ) کو عجیب وغریب چیز شمار کرانا جیسے اس کوئلے کو تشبیہ دینے میں جس میں سلگتی چنگاری ہو، مشک کے سمندر کے ساتھ جس کی موج سونا ہو اس (مشبہ) کو عادۃً ممتنع کی صورت میں ظاہر کرنے کے لئے اور استطراف کی ایک دوسری صورت ہے اور وہ یہ کہ مشبہ بہ ذہن میں نادر الحضور ہو یا تو مطلقا جیسا کہ گذر گیا یا مشبہ کے حضور کے وقت جیسے اس کے قول میں شعر: گل بنفشہ کے بہت سے شگوفے فخر کرتے ہیں اپنی تازگی کی وجہ سے، باغوں کے درمیان ان شگوفوں پر جو یاقوت کی طرح سرخ ہیں گویا وہ اپنے کمزور تنوں پر گندھک (سلائی کے مصالحہ) کے سرے میں شروع کی آگ ہے۔

تشریح: شعر میں واو: بمعنی ربَّ۔ **لا زوردية**: گل بنفشہ۔ **زرقة**: نیلا پن، **حمر اليواقيت**: اس میں صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے اصل عبارت **اليواقيت الحمر** ہے۔ **كبريت**: گندھک۔

تشبیہ کی ساتویں غرض جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے، مشبہ کو عجیب وغریب چیز شمار کرانا ہے جیسے اس کوئلے کو جس میں چنگاری سلگتی ہو مشک کے اس سمندر سے تشبیہ دینا جس کی موج پگھلا ہوا سونا ہو، اس تشبیہ سے مقصود مشبہ سلگتی ہوئی چنگاری والے کوئلے کو عجیب وغریب بتلانا ہے اور مشبہ کا عجیب وغریب ہونا اس طرح ثابت ہوگا کہ اس مشبہ کو ممتنع کی صورت میں ظاہر کیا ہے یعنی یہ مشبہ بہ ''مشک کا سمندر جس کی موج پگھلا ہوا سونا ہو'' عقلاً ممکن

اور عادۃ ممتنع صورت ہے اور عقلاً ممکن اور عادۃ محال چیز عجیب وغریب ہوتی ہے، پس مشبہ بہ کا عجیب وغریب ہونا ثابت ہوگیا، اور جب مشبہ بہ کا عجیب وغریب شی ہونا ثابت ہوگیا تو اس جیسا مشبہ بھی عجیب وغریب ہوگا۔

وللاستطراف وجه آخر ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ استطراف کی ایک صورت تو وہ ہے جو ابھی گذری یعنی مشبہ کو عادۃً ممتنع ہونیکی صورت میں ظاہر کرنا یعنی عادۃ ممتنع چیز سے تشبیہ دینا۔ یہاں سے مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ استطراف کی اس صورت کے علاوہ ایک اور صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ ذہن میں نادر الحضور ہو، مشبہ بہ کے ذہن میں نادر الحضور ہونے کی دوصورتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشبہ بہ مطلقا نادر الحضور فی الذھن ہو، مطلقا مشبہ بہ کے ذہن میں نادر الحضور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ کا ذہن میں حضور ہو یا نہ ہو، مشبہ بہ نادر الحضور فی الذھن ہو جیسے سلگتی چنگاری والے کوئلے کو تشبیہ دینے میں گذرا کہ مشبہ بہ بحر مسک مطلقا نادر الحضور فی الذہن ہے خواہ مشبہ "سلگتی چنگاری والے کوئلے" کا حضور فی الذہن ہو یا نہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ کے ذہن میں حاضر ہونے کے وقت مشبہ بہ کا ذہن میں حضور نادر ہو جیسے ابو العتاہیہ کے قول میں شعر: **ولا زوردية تزهو بزرقتها ÷ بين الرياض على حمر اليواقيت ÷ كانها فوق قامات ضعفن بها ÷ اوائل النار فى اطراف كبريت** ÷ گل بنفشہ کے بہت سے شگوفے فخر کرتے ہیں اپنی تازگی کی وجہ سے، باغوں کے درمیان ان شگوفوں پر جو یاقوت کی طرح سرخ ہیں گویا وہ اپنے کمزور تنوں پر گندھک (سلائی کے مصالحہ) کے سرے میں شروع کی آگ ہے۔

اس شعر میں مشبہ یعنی گل بنفشہ کے ذہن میں حضور کے وقت، مشبہ بہ یعنی "نار کے اطراف کبریت کے ساتھ اتصال" کا حضور فی الذھن نادر ہوتا ہے ہاں مشبہ کے عدم حضور فی الذھن کے وقت مشبہ بہ کا حضور فی الذھن نادر نہیں ہے برخلاف بحر مسک کے کہ اس کا جو مشبہ ذکر کیا گیا ہے اس کے حضور اور عدم حضور دونوں صورتوں میں بحر مسک کا حضور نادر ہے۔

وَقَدْ يَعُوْدُ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ وَهُوَ ضَرْبَا نِ اَحَدُهُمَا اِيْهَامُ اَنَّهُ اَتَمُّ مِنَ الْمُشَبَّهِ وَذَالِكَ فِى تَشْبِيْهِ الْمَقْلُوْبِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَبَدَاَ الصَّبَاحُ كَاَنَّ غُرَّتَه ÷ وَجْهُ الْخَلِيْفَةِ حِيْنَ يُمْتَدَحُ ÷ وَالثَّانِىْ بَيَانُ الْاِهْتِمَامِ بِه كَتَشْبِيْهِ الْجَائِعِ وَجْهًا كَالْبَدْرِ فِى الْاِشْرَاقِ وَالْاِسْتِدَارَةِ بِالرَّغِيْفِ وَيُسَمّٰى هٰذَا اِظْهَارُ الْمَطْلُوْبِ.

ترجمه: اور کبھی (تشبیہ کی غرض) مشبہ بہ کی طرف لوٹتی ہے اور وہ دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک یہ بتلانا ہے کہ وہ (مشبہ بہ) مشبہ سے زیادہ تام ہے اور وہ تشبیہ مقلوب میں ہوتا ہے جیسے اس کا قول شعر: اور صبح ظاہر ہوئی گویا اس کی روشنی خلیفہ کا چہرہ ہے جبکہ وہ مدح قبول کرتا ہے اور دوسری قسم اس (مشبہ بہ) کے اہتمام شان کو بیان کرنا ہے جیسے بھوکے آدمی کا تشبیہ دینا، ایسے چہرے کو جو چمک اور گولائی میں چاند کی طرح ہو، روٹی کے ساتھ اور اس (تشبیہ) کا نام اظہار مطلوب رکھا جاتا ہے۔

تشریح: اس سے قبل ایسی تشبیہات کا ذکر ہوا جن کی غرضیں مشبہ سے متعلق تھیں، مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی غرض کبھی مشبہ بہ کی طرف راجع ہوتی ہے یعنی اس غرض کا تعلق مشبہ بہ سے ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی وہ غرض جس کا تعلق مشبہ بہ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

احدهما ايهام انه اتم من المشبه الخ ۔ ایک یہ بتلانا کہ مشبہ بہ، مشبہ سے، وجہ شبہ میں، زیادہ قوی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ غرض کی یہ پہلی قسم تشبیہ مقلوب میں پائی جاتی ہے، تشبیہ مقلوب یہ ہے کہ طرفین میں سے جس میں، وجہ شبہ ناقص طریقہ پر پائی جائے اس کو مشبہ بہ اور جس میں کامل طریقہ پر پائی جائے اس کو مشبہ بنا جائے یعنی معاملہ پلٹ دیا جائے، پلٹا ہوا اس لئے ہوگا کہ ناقص کو مشبہ اور کامل کو مشبہ بہ بنایا جاتا ہے۔ ناقص

کومشبہ بہ بنانے سے مقصود ناقص کے کامل ہونے کا دعوی کرنا ہے کیونکہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں کامل ہوتا ہے اور جب ناقص کومشبہ بہ بنادیا تو مشبہ بہ جو ناقص ہے اس کے کامل ہونے کا دعوی ہو گیا جیسے مامون الرشید کی تعریف میں محمد بن وہیب کا قول شعر :**وبدا الصباح کان غرته÷وجه الخلیفة حین یمتدح**÷اس شعر میں غرت صبح (صبح کی روشنی) کومشبہ اور وجہ الخلیفہ کومشبہ بہ بنایا گیا ہے جبکہ معاملہ اس کے الٹا ہونا چاہئے تھا کہ غرت صبح کومشبہ بہ اور وجہ الخلیفہ کومشبہ بنایا جاتا کیونکہ وجہ شبہ ''وضوح وضیاء'' صبح میں زیادہ ہے اور جو شی وجہ شبہ میں اقوی ہوتی ہے اس کومشبہ بہ بنایا جاتا ہے، لیکن شاعر نے معاملہ کو پلٹ دیا ہے ایسا اس لئے کیا ہے کہ شاعر اسطرح سے یہ دعوی کرنا چاہتا ہے کہ وجہ الخلیفہ ، وجہ شبہ ''وضوح وضیاء'' میں غرت صبح سے اکمل ہے۔

والثانی بیان الاهتمام به الخ مصنف فرماتے ہیں کہ مشبہ بہ کی طرف لوٹنے والی غرض کی دوسری قسم: متکلم کے نزدیک مشبہ بہ کے مہتم بالشان ہونے کو بیان کرنا ہے، جیسے بھوکا آدمی، چاند کی طرح چمکدار اور گول چہرے کو روٹی سے تشبیہ دے تو اس متکلم کی اس تشبیہ سے غرض یہ بیان کرنا ہے کہ میری نگاہ میں مشبہ بہ روٹی مہتم بالشان چیز ہے یعنی مجھے اس روٹی کی حاجت ہے اس لئے روٹی میری نگاہ میں مہتم بالشان چیز ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس طرح کی تشبیہ جو اس غرض ثانی پر مشتمل ہو اس کا نام اظہار مطلوب رکھا جاتا ہے یعنی متکلم اس طرح کی تشبیہ سے اپنے مطلوب کو ظاہر کرتا ہے جیسے متکلم نے تشبیہ مذکور میں اپنے مطلوب روٹی کو ظاہر کیا ہے۔

هٰذَا اِذَا اُرِیْدَ اِلْحَاقُ النَّاقِصِ حَقِیْقَةً اَوْ اِدِّعَاءً بِالزَّائِدِ فَاِنْ اُرِیْدَ الْجَمْعُ بَیْنَ شَیْئَیْنِ فِی اَمْرٍ فَالْاَحْسَنُ تَرْکُ التَّشْبِیْهِ اِلَی الْحُکْمِ بِالتَّشَابُهِ اِحْتِرَازًا مِنْ تَرْجِیْحِ اَحَدِ الْمُتَسَاوِیَیْنِ کَقَوْلِه شِعْرٌ تَشَابَهَ دَمْعِیْ اِذْجَرٰی وَمُدَامَتِیْ ÷فَمِنْ مِثْلِ مَا فِی الْکَاسِ عَیْنِیْ تَسْکُبُ ÷فَوَاللّٰهِ مَا اَدْرِیْ اَبِا الْخَمرِ اَسْلَبَتْ ÷جُفُوْنِیْ اَمْ مِنْ عِبْرَتِیْ کُنْتُ اَشْرَبُ ÷وَیَجُوْزُ التَّشْبِیْهُ اَیْضًا کَتَشْبِیْهِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالصُّبْحِ وَعَکْسُه مَتٰی اُرِیْدَ ظُهُوْرُ مُنِیْرٍ فِی مُظْلِمٍ اَکْثَرَ مِنْهُ.

ترجمہ : یہ اس وقت ہے جب کہ حقیقۃً یا ادعاءً ناقص کو زائد کے ساتھ لاحق کرنے کا ارادہ کیا جائے پس اگر دو چیزوں کو کسی امر میں جمع کرنا مقصود ہو تو بہتر متشابہ ہونے کا حکم لگا کر تشبیہ کو ترک کر دینا ہے احد المتساوین کی ترجیح سے احتراز کرتے ہوئے جیسے اس کا قول شعر: میرا آنسو مشابہ ہو گیا جب وہ جاری ہوا اور میری شراب پس جو کچھ پیالہ میں ہے اسی کے مثل میری آنکھ بہا رہی ہے پس اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ میری آنکھ شراب رو رہی ہے یا میں اپنے آنسو کو پی رہا ہوں اور تشبیہ بھی جائز ہے جیسے گھوڑے کی پیشانی کی چمک کو صبح کے ساتھ تشبیہ دینا اور اس کا الٹا جب ارادہ کیا جائے کسی روشن چیز کے ظاہر ہونے کا ایسی تاریک چیز میں جو اس (روشن چیز) سے زیادہ (سیاہ) ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جو ایک چیز کو مشبہ اور دوسری چیز کو مشبہ بہ بنانے کا طریقہ اب تک ذکر کیا گیا ہے یہ طریقہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کہ ناقص حقیقی یا ناقص ادعائی کو زائد کے ساتھ لاحق کرنے کا ارادہ ہو یعنی مشبہ جو وجہ شبہ میں حقیقت کے اعتبار سے ناقص ہو جیسے وہ تشبیہ جس کی غرض مشبہ کی طرف لوٹتی ہے اس میں مشبہ حقیقت کے اعتبار سے مشبہ بہ کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے، یا بطور دعوی ناقص ہو جیسے تشبیہ مقلوب میں کہ اس میں مشبہ حقیقت میں ناقص ہوتا نہیں ہے لیکن اس کے ناقص ہونے کا دعوی کیا جاتا ہے جیسا کہ آپ نے مثال میں دیکھا۔ بہر حال ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ اس وقت بنایا جاتا ہے جبکہ مشبہ ناقص حقیقی اور ناقص ادعائی کو اس مشبہ بہ کے ساتھ لاحق کرنے کا ارادہ ہو جو وجہ شبہ میں زائد اور اقوی ہوتا ہے۔

فان ارید الجمع بین شیئین فی امر الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر دو چیزوں کو کسی ایک امر میں جمع کرنے کا ارادہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کے ناقص اور دوسرے کے زائد ہونے کا قصد نہ ہو تو اس وقت بہتر یہ ہے کہ تشبیہ کو ترک کر دیا جائے اور ان دونوں کے متشابہ ہونے کا حکم لگا دیا جائے یعنی جب مطلق دو چیزوں کو کسی ایک امر میں جمع کرنے کا ارادہ ہو تو ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ نہ بنایا جائے بلکہ دونوں کے متشابہ ہونے کا حکم لگا دیا جائے، احد المتساوین کی ترجیح سے احتراز کرتے ہوئے یعنی اگر اسوقت تشبیہ دی جائے گی تو ان دونوں متساوی چیزوں میں سے ایک کا ناقص ہونا اور دوسرے کا کامل اور راجح ہونا لازم آئے گا کیونکہ تشبیہ میں مشبہ بہ اکمل اور مشبہ ناقص ہوتا ہے حالانکہ ایک کو ناقص اور دوسرے کو کامل اور راجح ثابت کرنا مقصود نہیں ہے، اور اگر یہ کہہ دیا جائے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہے تو دونوں کا اس امر میں متساوی الحکم ہونا ثابت ہو جائے گا اور یہی مقصود ہے۔ جیسے ابو اسحاق ابراہیم یہودی کا قول (جو قرآن کی بہت حفاظت کرتا تھا لیکن اسلام کی توفیق نہیں ملی)۔

شعر تشابه دمعی اذجری ومدامتی ÷فمن مثل ما فی الکاس عینی تسکب ÷

فو الله ما ادری ابا الخمر اسلبت ÷ جفونی ام من عبرتی کنت اشرب ÷

میرا آنسو مشابہ ہو گیا جب وہ جاری ہوا اور میری شراب پس جو کچھ پیالہ میں ہے اسی کے مثل میری آنکھ بہا رہی ہے پس اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ میری آنکھ شراب رو رہی ہے یا میں اپنے آنسو کو پی رہا ہوں۔

دیکھئے! اس شعر میں شاعر نے دو چیزوں یعنی دمع (آنسو) اور مدامتی (خمر) کو ایک امر یعنی حمرہ، میں جمع کرنے کا ارادہ کیا ہے تو طریقہ تشبیہ کو چھوڑ کر ان دونوں کے متشابہ ہونے کا حکم لگا دیا ہے چنانچہ فرمایا **تشابه دمعی ومدامتی** ۔

ویجوز التشبیه ایضا الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت یعنی جب ایک امر میں دو چیزوں کو جمع کرنے کا ارادہ ہو تو جہاں ترک تشبیہ احسن ہے وہیں تشبیہ یعنی ایک کو مشبہ قرار دینا اور دوسرے کو مشبہ بہ قرار دینا بھی جائز ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں اگر چہ اس امر میں متکلم کے ارادے کے مطابق متساوی ہے مگر اس کے لئے جائز ہے کہ کسی غرض سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ قرار دے جیسے گھوڑے کی روشن پیشانی کو صبح کے ساتھ تشبیہ دینا، یا اس کا عکس یعنی صبح کو گھوڑے کی روشن پیشانی سے تشبیہ دینا جبکہ ارادہ کیا جائے ''کسی روشن چیز کے ظاہر ہونے کا ایسی تاریک چیز میں جو اس روشن چیز سے زیادہ سیاہ ہو'' دیکھئے! دو چیزیں ''غرۃ فرس اور صبح'' کو جمع کرنے کا ارادہ کیا ہے ایک امر میں اور وہ امر: روشن چیز کا ظاہر ہونا ہے اس سے زیادہ تاریک چیز میں۔ اور طریقہ تشبیہ استعمال کیا ہے چنانچہ غرۃ فرس مشبہ اور صبح مشبہ بہ اور وہ ''امر'' وجہ شبہ ہے۔ اس امر یعنی وجہ شبہ میں مشبہ مشبہ بہ اس طور پر جمع ہیں کہ روشن صبح تاریک رات کے درمیان ظاہر ہوتی ہے اور گھوڑے کی روشن پیشانی گھوڑے کے کالا پن کے درمیان ظاہر ہوتی ہے اور ان دونوں کی تاریکی بڑھی ہوئی ہے ان دونوں کی سفیدی کی مقدار سے۔

وَهُوَ بِاعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ اِمَّا تَشْبِيْهُ مُفْرَدٍ بِمُفْرَدٍ وَهُمَا غَيْرُ مُقَيَّدَيْنِ كَتَشْبِيْهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ اَوْ مُقَيَّدَانِ كَقَوْلِهِمْ هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ اَوْ مُخْتَلِفَانِ كَقَوْلِهِ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِى كَفِّ الْاَشَلِّ ÷وَاِمَّا تَشْبِيْهُ مُرَكَّبٍ بِمُرَكَّبٍ كَمَا فِى بَيْتِ بَشَّارٍ وَاِمَّا تَشْبِيْهُ مُفْرَدٍ بِمُرَكَّبٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الشَّقِيْقِ وَاِمَّا تَشْبِيْهُ مُرَكَّبٍ بِمُفْرَدٍ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ يَا صَاحِبَيَّ تَقَصَّيَا نَظَرَيْكُمَا ÷تَرَيَا وُجُوْهَ الْاَرْضِ كَيْفَ تَصَوَّرُ ÷تَرَيَا نَهَارًا مُشْمِسًا قد شابَهَ÷زَهْرُ الرُّبٰى فَكَاَنَّمَا هُوَ مُقْمِرٌ ÷

ترجمه: اور وہ (تشبیہ) طرفین کے اعتبار سے یا تو تشبیہ مفرد بالمفرد ہو گی اس حال میں کہ وہ دونوں (مفرد) مقید نہ ہوں جیسے رخسار کو گلاب

کے پھول سے تشبیہ دینا یا دونوں مقید ہوں جیسے ان کا قول: "وہ پانی پر لکھنے والے کی طرح ہے" یا دونوں مختلف ہوں جیسے اس کا قول مصرعہ اور آفتاب ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے آئینہ رعشہ والے کے ہاتھ میں یا تشبیہ مرکب بالمرکب ہوگی جیسے بشار کے شعر میں، یا تشبیہ مفرد بالمرکب ہوگی جیسا کہ گذر گیا یعنی شقیق کو تشبیہ دینا، یا تشبیہ مرکب بالمفرد ہوگی جیسے اس کا قول شعر: اے میرے ساتھیو! تم دونوں اپنی نظروں کو گہری کرو، تم زمین کے بلند مقامات کو دیکھو گے کہ وہ کیسے خوب صورت ہیں، تم دیکھو گے ایسا دن جو سورج (دھوپ) والا ہے جس سے بلند مقامات کے شگوفے ملے ہوئے ہیں پس گویا وہ چاندنی رات ہے۔

تشریح۔تشبیہ کی دونوں طرفوں (مشبہ، مشبہ بہ) کے اعتبار سے تشبیہ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مفرد کو مفرد سے تشبیہ دینا یعنی مشبہ، مشبہ بہ دونوں مفرد ہوں اس حال میں کہ دونوں کسی قید سے مقید نہ ہوں جیسے کہا جائے **خد زید کالورد** اس تشبیہ میں "**خد زید**" مشبہ اور "**ورد**" مشبہ بہ، دونوں میں سے کوئی بھی، مجرور، اضافت، مفعول، وصف، حال وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں ہیں یا دونوں ان مذکورہ قیود میں سے کسی قید کے ساتھ مقید ہوں جیسے وہ شخص جو اپنی کوشش سے کسی نتیجہ پر نہ پہونچتا ہو اس کے بارے میں کہا جائے **ھو کالراقم علی الماء** اس میں مشبہ وہ شخص ہے جو اپنی کوشش سے کسی نتیجہ پر نہ پہونچے۔اس میں مشبہ "کوشش کرنے والا" مقید ہے **لا یحصل علی شیٔ** (جو کسی نتیجہ پر نہ پہونتا ہو) کی قید کے ساتھ اور مشبہ بہ "راقم" ہے جو پانی پر لکھنے کی قید سے مقید ہے۔یا دونوں مختلف ہوں کہ ایک ان دو نوں میں سے مقید ہو اور دوسرا مقید نہ ہو جیسے ع **والشمس کالمرآۃ فی کف الاشل** اس میں مشبہ بہ "مرآۃ" مقید ہے، **فی کف الاشل** (مرتعش کے ہاتھ میں ہونے) کے ساتھ اور مشبہ "شمس" کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

(۲) تشبیہ المرکب بالمرکب یعنی مشبہ، مشبہ بہ میں سے ہر ایک ایسی کیفیت ہو جو چند چیزوں کے مجموعہ سے حاصل ہوں یعنی ان چند چیزوں میں سے ہر ایک آپس میں یوں مل جائے کہ وہ شیٔ واحد معلوم ہوں جیسے بشار کا شعر: **کان مثار النقع فوق رؤسنا ÷ لیل تھاوی کواکبہ** ÷ اس شعر میں مشبہ، مشبہ بہ دونوں طرف مرکب ہیں، اس شعر میں تشبیہ کی تفصیل پیچھے آچکی ہے۔

(۳) تشبیہ المفرد بالمرکب یعنی مشبہ مفرد ہو اور مشبہ بہ مرکب ہو جیسے تشبیہ شقیق میں گذرا، یعنی **کان محمر الشقیق اذا تصوب او تصعد ÷ اعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد**، اس شعر میں مشبہ "شقیق" مفرد اور مشبہ بہ "وہ کیفیت جو **اعلام یاقوت نشر علی رماح من زبرجد** سے حاصل ہے" مرکب ہے اس کی بھی تفصیل پیچھے آچکی ہے۔

(۴) تشبیہ المرکب بالمفرد یعنی مشبہ مرکب ہو اور مشبہ بہ مفرد ہو جیسے معتصم باللہ کی مدح میں ابوتمام کا قول شعر: **یا صاحبیّ تقیصا نظریکما ÷ تریا وجوہ الارض کیف تصور ÷ تریا نھارا مشمسا قد شابہ ÷ زھر الربی فکانما ھو مقمر** ÷ اے میرے ساتھیو! تم دونوں اپنی نظروں کو گہری کرو، تم زمین کے بلند مقامات کو دیکھو گے کہ وہ کیسے خوب صورت ہیں، تم دیکھو گے ایسا دن جو سورج (دھوپ) والا ہے جس سے بلند مقامات کے شگوفے ملے ہوئے ہیں پس گویا وہ چاندنی رات ہے۔

اس شعر میں مشبہ یعنی وہ ہیئت جو نہار مشمس (وہ دن جس میں سورج نکلا ہوا ہو بادل سے پوشیدہ نہ ہو) کے ساتھ زہر الربی کے ملنے سے حاصل ہوتی ہے، مرکب ہے، اور مشبہ بہ "مقمر" مفرد ہے۔اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ جب بلند جگہ پر کوئی درخت ہو اور اس پر روشن دن یعنی سورج کا عکس پڑ رہا ہو تو اس درخت کے نیچے کا موسم چاندنی رات کی طرح ہوتا ہے۔

وَاَیْضًااِنْ تَعَدَّدَ طَرَفَاہ فَھُوَ اِمَّامَلْفُوْف کَقَوْلِہ شِعْرٌ کَاَنَّ قُلُوْبَ الطَّیْرِ رَطْبًا وَّیَابِسًا ÷لَدٰی وَکْرِھَا الْعُنَّابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِیْ ÷اَوْ مَفْرُوْق کَقَوْلِہ شِعْرٌ اَلنَّشْرُ مِسْکٌ وَالْوُجُوْہُ دَنَا÷نِیْرٌوَاَطْرَافُ الْاَکُفِّ عَنَمٌ ÷وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُہُ الْاَوَّلُ فَتَشْبِیْہُ التَّسْوِیَۃِ کَقَوْلِہ شِعْرٌ صُدْغُ الْحَبِیْبِ وَحَالِیْ ÷کِلَاھُمَا کَاللَّیَالِیْ ÷وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُ الثَّانِیْ فَتَشْبِیْہُ الْجَمْعِ کَقَوْلِہ شِعْرٌ کَاَنَّمَا یَبْسِمُ عَنْ لُؤْلُؤٍ ÷مُنَضَّدٍ اَوْ بَرَدٍ اَوْ اَقَاحٍ ÷

ترجمہ: نیز اگر اس کی دونوں طرفیں متعدد ہوں تو وہ یا تو ملفوف ہوگی جیسے اس کا قول شعر: گویا پرندوں کے دل تر وخشک ہونے کی حالت میں اس (باز) کے گھونسلے کے قریب ایسے ہیں جیسے عناب اور خشک کھجور یا مفروق ہوگی جیسے اس کا قول شعر (ان کی) خوشبو مشک کی طرح ہے اور چہرے دنانیر کی طرح اور انگلیوں کے پورے عنم (درخت) کی طرح ہیں اور اگر اس (تشبیہ) کی طرف اول متعدد ہو تو تشبیہ تسویہ ہے جیسے اس کا قول شعر: محبوب کے گیسو اور میرا حال دونوں رات کی طرح ہیں اور اگر طرف ثانی متعدد ہو تو تشبیہ جمع ہے جیسے اس کا قول شعر گویا وہ (نازک اندام) تہ بتہ موتیوں سے یا اولہ سے یا گل بابونہ سے تبسم کرتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر تشبیہ کی دونوں طرفیں متعدد ہوں یعنی مشبہ بھی کئی ایک ہوں اور مشبہ بہ بھی کئی ایک ہوں تو اس تشبیہ کی دو قسمیں ہیں یا تو ملفوف ہوگی، تشبیہ ملفوف یہ ہے کہ اولا جتنے مشبہ ہیں ان کو لایا جائے اور پھر ان تمام کے مشبہ بہ کو بالترتیب لایا جائے جیسے امرأالقیس کا قول شعر **کان قلوب الطیر رطبا ویابسا ÷لدی وکرھا العناب والحشف البالی** ÷اس شعر میں پرندوں کے ''تر دل'' اور ''خشک دل'' دونوں مشبہ کو اولا پہلے لایا گیا ہے اس کے بعد مشبہ بہ ''عناب'' اور ''حشف بالی (خشک کھجور)'' بالترتیب مذکور ہیں چنانچہ تر دل مشبہ پہلے مذکور ہے تو اس کا مشبہ بہ عناب بھی پہلے مذکور ہے اور خشک دل مشبہ بعد میں مذکور ہے تو اس کا مشبہ بہ حشف بالی بھی بعد میں مذکور ہے۔ یا مفروق ہوگی ،تشبیہ مفروق یہ ہے کہ مشبہ بھی کئی ایک ہوں اور مشبہ بہ بھی کئی ایک ہوں اور اس کو ذکر کرنے کی ترتیب یہ ہو کہ ایک مشبہ لایا جائے اور پھر اس کے مشبہ بہ کو لایا جائے، پھر دوسرے مشبہ کو لایا جائے اور پھر اس کے مشبہ بہ کو لایا ئے اسی طرح تمام مشبہ کو اس کے مشبہ بہ کیساتھ ذکر کیا جائے جیسے مرقش کا قول عورتوں کی تعریف میں شعر: **النشر مسک والوجوہ دنا÷نیر واطراف الاکف عنم** ÷ اس شعر میں ''النشر'' مشبہ اور ''مسک'' مشبہ بہ ایک ساتھ مذکور ہیں، اسی طرح ''الوجوہ'' مشبہ اور ''دنانیر'' مشبہ بہ ایک ساتھ مذکور ہیں اور اسی طرح ''اطراف الاکف'' مشبہ اور ''عنم'' مشبہ بہ ایک ساتھ مذکور ہیں۔ عنم: ایک درخت ہے جس کی شاخیں نہایت نرم اور سرخ ہوتی ہیں اس کے ساتھ مہدی لگی ہوئی انگلیوں کو تشبیہ دی جاتی ہے۔

وان تعدد طرفه الاول الخ . اور اگر طرف اول یعنی مشبہ کئی ایک ہوں اور مشبہ بہ کئی ایک نہ ہوں بلکہ ایک ہی ہو تو ایسی تشبیہ کا نام تشبیہ تسویہ رکھا جاتا ہے جیسے رشید الدین الوطواط کا قول شعر: **صدغ الحبیب وحالی ÷ کلاھما کاللیالی** ÷اس شعر میں ''**صدغ الحبیب**'' (محبوب کے گیسو) اور متکلم کا ''حال'' مشبہ ہیں جو متعدد اور کئی ایک ہیں اور مشبہ بہ ''**لیالی**'' فقط ایک ہے متعدد نہیں ہے۔ صدغ: کنپٹی کو کہتے ہیں۔

وان تعدد طرف الثانی الخ . اور اگر طرف ثانی یعنی مشبہ بہ متعدد اور کئی ایک ہوں اور مشبہ کئی ایک نہ ہوں بلکہ ایک ہی ہو تو ایسی تشبیہ کا نام تشبیہ جمع رکھا جاتا ہے جیسے بحتری شاعر کا قول شعر **کانما یتبسم عن لولؤ ÷منضد او برد او اقاح** ÷اس شعر میں مشبہ دانت فقط ایک یعنی شیٔ واحد ہے اور مشبہ بہ **لولؤ منضد ،برد اور اقاح** متعدد اور کئی ایک ہیں۔

وَبِاعْتِبَارِ وَجْهِهِ اِمَّا تَمْثِيْلٌ وَهُوَ مَا وَجْهُهُ مُنْتَزَعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ كَمَا مَرَّ وَقَيَّدَهُ السَّكَّاكِيُّ بِكَوْنِهِ غَيْرَ حَقِيْقِيٍّ كَمَا مَرَّ فِي تَشْبِيْهِ مَثَلِ الْيَهُوْدِ بِمَثَلِ الْحِمَارِ وَاِمَّا غَيْرُ تَمْثِيْلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهِ.

ترجمہ: اور اس (تشبیہ) کی وجہ شبہ کے اعتبار سے یا تو تمثیل ہے اور وہ وہ ہے جس کی وجہ شبہ (ایسا وصف ہو جو) متعدد سے منتزع ہو جیسا کہ گذر چکی اور اس کو علامہ سکاکی نے غیر حقیقی ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے جیسا کہ گذر چکی یہود کی حالت کو گدھے کی حالت سے تشبیہ دینے میں یا غیر تمثیل ہے اور وہ اس کے برخلاف ہے۔

تشریح: وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں ایک تمثیل، تمثیل وہ تشبیہ ہے جس کی وجہ شبہ ایسا وصف ہو جو وصف متعدد امور سے منتزع اور تیار ہو جیسے **وقد لاح فی الصبح الثریا** ،**کان مثار النقع الخ** اور **الشمس کالمرآۃ** کہ ان سب مثالوں میں وجہ شبہ متعدد امور سے منتزع ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے اس وصف کو غیر حقیقی ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی علامہ فرماتے ہیں کہ تمثیل میں جو وصفِ منتزع وجہ شبہ بنتا ہے وہ حقیقی نہیں بلکہ وہمی ہونا چاہئے جیسا کہ آیت کریمہ **مثلھم کمثل الحمار یحمل اسفارا** میں یہود کی حالت کو گدھے کی حالت سے تشبیہ دی گئی ہے اس تشبیہ میں وجہ شبہ ''نہایت نفع بخش چیز کے انتفاع سے محروم ہونا باوجود مشقت برداشت کرنے کے'' ایک ایسا وصف ہے جو متعدد سے مرکب ہے وہم کی طرف راجع ہے یعنی وہمی اور وصف غیر حقیقی ہے۔

واما غیر تمثیل وھو بخلافہ. وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دوسری قسم غیر تمثیل ہے، تشبیہ غیر تمثیل وہ تشبیہ ہے جو تشبیہ تمثیل کے برخلاف ہو یعنی تشبیہ غیر تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعدد سے منتزع ہونے والا وصف نہ ہو۔

وَاَيْضًا اِمَّا مُجْمَلٌ وَهُوَ مَالَمْ يُذْكَرْ وَجْهُهُ فَمِنْهُ مَا هُوَ ظَاهِرٌ يَفْهَمُهُ كُلُّ اَحَدٍ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَمِنْهُ خَفِيٌّ لَا يُدْرِكُهُ اِلَّا الْخَاصَّةُ كَقَوْلِ بَعْضِهِمْ هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَا يُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَا اَيْ هُمْ مُتَنَاسِبُوْنَ فِي الشَّرَفِ كَمَا اَنَّهَا مُتَنَاسِبَةُ الْاَجْزَاءِ فِي الصُّوْرَةِ وَاَيْضًا مِنْهُ مَا لَمْ يُذْكَرْ فِيْهِ وَصْفُ اَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَمِنْهُ مَا ذُكِرَ فِيْهِ وَصْفُ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَحْدَهُ وَمِنْهُ مَا ذُكِرَ فِيْهِ وَصْفُهُمَا كَقَوْلِهِ شِعْرٌ صَدَفْتُ عَنْهُ وَلَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهُ ÷ عَنِّيْ وَعَاوَدَهُ ظَنِّيْ فَلَمْ يَخِبْ ÷ كَالْغَيْثِ اِنْ جِئْتَهُ وَافَاكَ رِيْقُهُ ÷ وَاِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ ÷ وَاِمَّا مُفَصَّلٌ وَهُوَ مَا ذُكِرَ وَجْهُهُ كَقَوْلِهِ ع وَثَغْرُهُ فِي صَفَاءٍ وَاَدْمُعِيْ كَاللَّاٰلِيْ ÷ وَقَدْ يُتَسَامَحُ بِذِكْرِ مَا يَسْتَتْبِعُهُ مَكَانَهُ كَقَوْلِهِمْ لِلْكَلَامِ الْفَصِيْحِ هُوَ كَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِ فَاِنَّ الْجَامِعَ فِيْهِ لَازِمُهَا وَهُوَ مَيْلُ الطَّبْعِ.

ترجمہ: اور نیز یا تو مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس کی وجہ شبہ ذکر نہ کی گئی ہو پس اسی سے وہ ہے جس کی وجہ ظاہر ہو جس کو ہر شخص سمجھ لے جیسے زید شیر کی طرح ہے اور اسی سے خفی ہے جس کو نہ سمجھ سکے مگر خاص لوگ جیسے بعض لوگوں کا قول وہ ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں جنکی دونوں طرفیں کہاں ہیں نہیں معلوم ہوتی یعنی وہ سب شرافت میں برابر ہیں جیسا کہ وہ صورت میں متناسبۃ الاجزاء ہے نیز اسی سے وہ ہے جس میں دونوں طرفوں میں سے کسی کا وصف ذکر نہ کیا جائے اور اسی میں سے وہ ہے جس میں صرف مشبہ بہ کے وصف کو ذکر کیا جائے اور اسی میں سے وہ ہے جس میں دونوں کے وصف کو ذکر کیا جائے جیسے اس کا قول شعر: میں نے اس سے اعراض کیا اور اس کے عطیات مجھ سے منقطع نہیں ہوئے اور میرے ظن نے اس سے رجوع کیا پس وہ محروم نہیں ہوا (ممدوح) بارش کی طرح ہے اگر تو اس کے پاس آئے تو تجھے اس کا بہترین حصہ پہونچے گا اور اگر تو اس سے

بھاگے تو طلب میں تیرا تعاقب کرے۔ یا مفصل ہے اور وہ وہ ہے جس کی وجہ شبہ ذکر کی گئی ہو جیسے اس کا قول مصرعہ: اور اس کا دانت صفائی میں اور میرے آنسو موتیوں کی طرح ہے اور کبھی بطریق تسامح وجہ شبہ کی جگہ اس کو ذکر کر دیا جاتا ہے جو وجہ شبہ کو مستلزم ہو جیسے ان کا قول کلام فصیح کے لئے یہ حلاوت میں شہد کی طرح ہے کہ اس تشبیہ میں جامع (وجہ شبہ) لازم حلاوت ہے اور وہ طبیعت کا میلان ہے۔

تشریح: یہاں سے وجہ شبہ ہی کے اعتبار سے تشبیہ کی دوسری تقسیم کی جارہی ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی ایک قسم مجمل ہے، تشبیہ مجمل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ذکر نہ کیا گیا ہو۔

فمنه ما هو ظاهر الخ اس تشبیہ مجمل کی کئی صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ وہ وجہ شبہ جو مذکور نہیں ہے ظاہر ہو جس کو ہر شخص سمجھ جائے جیسے **زید کالاسد** اس تشبیہ میں وجہ شبہ "شجاعت" مذکور نہیں ہے لیکن ظاہر و باہر ہے جس کو ہر شخص سمجھ لیتا ہے۔

و منه خفي الخ تشبیہ مجمل کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ وجہ شبہ جو مذکور نہیں ہے، ظاہر نہ ہو بلکہ مخفی ہو اس کو خاص لوگ ہی سمجھ سکتے ہوں جیسے بعض یعنی فاطمہ بنت خرشب کا قول **هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاه** اس میں **هم** مشبہ، **الحلقة المفرغة** مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ تناسب ہے جس کی طرف مصنف نے **اى متناسبون فى الشرف** سے اشارہ کیا ہے کہ وہ لوگ یعنی بنو مہلب شرافت اور فضیلت میں متناسب اور برابر ہیں بعض کو فاضل اور بعض کو افضل کہنا مشکل ہے جیسے ڈھلا ہوا حلقہ صورت کے اعتبار سے متناسب الاجزاء ہوتا ہے کہ اس کے بعض حصہ کو طرف اور بعض کو وسط متعین نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں وجہ شبہ مذکور نہیں ہے، اس کے مخفی ہونے کی وجہ سے خاص لوگ ہی اس کو سمجھتے ہیں۔

و ايضا منه ما لم يذكر فيه الخ یہاں سے تشبیہ مجمل ہی کی چند قسمیں بیان کی جارہی ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ تشبیہ مجمل کی ایک قسم یہ ہے کہ طرفین یعنی مشبہ مشبہ بہ میں سے کسی کا بھی وصف ذکر نہ کیا جائے جو وصف وجہ شبہ کی طرف اشارہ کر رہا ہو جیسے **زید اسد** اس میں نہ **زید** "مشبہ" کا وصف ذکر کیا گیا ہے اور نہ **اسد** "مشبہ بہ" کا۔

و منه ما ذكر فيه الخ : تشبیہ مجمل کی دوسری قسم یہ ہے کہ صرف مشبہ بہ کے وصف کو ذکر کیا جائے مشبہ کے وصف کو ذکر نہ کیا جائے جیسے فاطمہ کا قول گذرا **هم كالحلقة المفرغة** اس میں **هم** مشبہ اور **الحلقة المفرغة** مشبہ بہ ہے اور اس مشبہ بہ کا وصف" **لا يدرى اين طرفاه**، مذکور ہے۔

و منه ما ذكر فيه وصفهما ۔ تشبیہ مجمل کی تیسری قسم یہ ہے کہ دونوں "مشبہ، مشبہ بہ" کے وصف کو ذکر کیا جائے جیسے ابو تمام کا قول شعر **صدفت عنه ولم تصدف مواهبه÷ عنى وعا وده ظنى فلم يخب ÷ كالغيث ان جئته وافاك ريقه ÷وان ترحلت عنه لج فى الطلب.** : میں نے اس سے اعراض کیا اور اس کے عطیات مجھ سے منقطع نہیں ہوئے اور میرے ظن نے اس سے رجوع کیا پس وہ محروم نہیں ہوا (ممدوح) بارش کی طرح ہے اگر تو اس کے پاس آئے تو تجھے اس کا وافر حصہ پہونچے گا اور اگر تو اس سے بھاگے تو طلب میں تیرا تعاقب کریگا۔

اس شعر میں مشبہ یعنی ممدوح کا وصف ذکر کیا گیا ہے، اس کا وصف یہ ہے کہ اس کے عطیات شاعر پر ہر حال میں ہوتے رہتے ہیں خواہ وہ اس سے اعراض کرے یا اعراض نہ کرے، اسی طرح اس شعر میں مشبہ بہ یعنی غیث کا بھی وصف ذکر کیا گیا ہے کہ وہ تجھے ضرور پہونچے گی خواہ تو اس سے بھاگے یا نہ بھاگے۔

واما مفصل الخ . اس کا عطف **اما مجمل** پر ہے، بہر حال تشبیہ مفصل، وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ کو ذکر کیا گیا ہو جیسے مصرعہ **وثغرہ فی صفاء وادمعی کاللاٰلی** ÷ اس میں صفاء "وجہ شبہ" مذکور ہے، پس دانت اور آنسو کو موتی سے تشبیہ دینا تشبیہ مفصل ہوئی، لیکن کبھی بطریق تسامح وجہ شبہ کی جگہ اس امر کو ذکر کر دیتے ہیں جو وجہ شبہ کو مستلزم ہو جیسے کلام فصیح یا کلام بلیغ کے بارے میں لوگ کہتے ہیں **ھو کالعسل فی الحلاوۃ** اس میں وجہ شبہ بعینہ حلاوت نہیں ہے بلکہ لازم حلاوت یعنی میلان طبع ہے کیونکہ مشبہ بہ شہد اور مشبہ کلام فصیح میں، امر مشترک یعنی وجہ شبہ یہی میلان طبع ہے نہ کہ حلاوت، اور وجہ شبہ "میلان طبع" کی جگہ لازم "حلاوت" کا ذکر بطور تسامح ہے۔

وَاَيْضًا اِمَّا قَرِيْبٌ مُبْتَذَلٌ وَهُوَ مَا يَنْتَقِلُ فِيْهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ تَدْقِيْقِ نَظَرٍ لِظُهُوْرِ وَجْهِهٖ فِي بَادِي الرَّأْيِ لِكَوْنِهٖ اَمْرًا اِجْمَالِيًّا فَاِنَّ الْجُمْلَةَ اَسْبَقُ اِلَى النَّفْسِ اَوْقَلِيْلَ التَّفْصِيْلِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِي الذِّهْنِ عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ لِقُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ كَتَشْبِيْهِ الْجَرَّةِ الصَّغِيْرَةِ بِالْكُوْزِ فِي الْمِقْدَارِ وَالشَّكْلِ اَوْمُطْلَقًا لِتَكَرُّرِهٖ عَلَى الْحِسِّ كَالشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ الْمَجْلُوَّةِ فِي الْاِسْتِدَارَةِ وَالْاِسْتِنَارَةِ لِمُعَارَضَةِ كُلٍّ مِنَ الْقُرْبِ وَالتَّكَرُّرِ التَّفْصِيْلَ .

ترجمہ: نیز یا تو (وہ) قریب مبتذل ہے اور وہ وہ ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بلا دقت نظر منتقل ہو جائے وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ظاہر کے اعتبار سے اس لئے کہ وہ امر اجمالی ہے کیونکہ اجمالی شئ نفس کی طرف اسبق ہوتی ہے یا (اس لئے کہ وہ) قلیل التفصیل ہے مشبہ بہ کے ذہن میں غالب الحضور ہونے کے ساتھ مشبہ کے حضور فی الذہن کے وقت قرب مناسبت کی بنا پر جیسے چھوٹی ٹھلیا کو مقدار اور شکل میں پیالہ کے ساتھ تشبیہ دینا یا مطلقا اس (مشبہ بہ) کے متکرر علی الحس ہونے کی بنا پر جیسے آفتاب (کو تشبیہ دینا) صاف آئینہ کے ساتھ گولائی اور روشن ہونے میں کیونکہ قرب و تکرار میں سے ہر ایک تفصیل کے معارض ہے۔

تشریح: یہاں سے تشبیہ کی وجہ شبہ ہی کے اعتبار سے تیسری تقسیم کی جا رہی ہے چنانچہ پہلی قسم "قریب مبتذل" ہے، قریب مبتذل وہ تشبیہ ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بلا دقت نظر منتقل ہو جائے یعنی ایک کا مشبہ اور دوسرے کا مشبہ بہ ہونا آسانی سے سمجھ میں آجائے اور آسانی سے اس لئے سمجھ میں آجائے کہ اس تشبیہ کی وجہ شبہ ظاہر کے اعتبار سے ظاہر و باہر ہے۔

لکونہ امرا جملیا . مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ وجہ شبہ امر اجمالی ہے، وجہ شبہ کے امر اجمالی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ وجہ شبہ امر اجمالی ہو تو ظاہر کیوں ہوگی، مصنف نے اس کی وجہ **فان الجملۃ اسبق الی النفس الخ** سے بیان کی ہے کہ امر اجمالی، امر تفصیلی کے مقابلہ میں اسبق الی النفس ہوتا ہے جیسے کہا جائے کہ انسان، شئ ہے یا جسم ہے یا حیوان ہے تو "انسان" کو سمجھنا سہل تر اور اسبق ہوتا ہے کیونکہ یہ بیان امر اجمالی ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اگر انسان کے بارے میں کہا جائے: **جسم نام حساس متحرک بالارادۃ ناطق** تو "انسان" کو سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے کیونکہ یہ بیان تفصیلی ہے۔

او قلیل التفصیل الخ . وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وجہ شبہ قلیل التفصیل اور مشبہ بہ یعنی ذات مشبہ بہ ذہن میں غالب الحضور ہے، مشبہ بہ کا ذہن میں غالب الحضور ہونا یا تو مشبہ کے حضور فی الذہن کے وقت ہوگا، مشبہ مشبہ بہ کے درمیان قرب مناسبت کی وجہ سے جیسے چھوٹی ٹھلیا کو مقدار اور شکل میں پیالہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس تشبیہ میں وجہ شبہ یعنی مقدار اور شکل قلیل التفصیل ہے اور مشبہ "جرۃ" کے حضور کے وقت، مشبہ بہ "کوز" غالب الحضورہ ہوتا ہے، حضور جرۃ کے وقت کوز غالب الحضور اس لئے ہوتا ہے کہ ان دونوں میں قرب مناسبت ہے،

یامشبہ بہ کاحضور فی الذہن مطلقا ہو یعنی مشبہ کا حضور ہو یا نہ ہو، مشبہ بہ ذہن میں غالب الحضور ہو، مشبہ بہ کا غالب الحضور فی الذہن ہونا مطلقا یعنی دونوں حالت میں اس لئے ہوتا ہے کہ وہ "مشبہ بہ" حس پر متکرر ہے یعنی ذہن ودماغ میں اس کا بار بار حضور ہوتا ہے جیسے سورج کو گول اور روشن ہونے میں صاف آئینہ سے تشبیہ دینا کہ اس تشبیہ میں وجہ شبہ "گول اور روشن ہونا"، قلیل التفصیل ہے، اور مشبہ بہ "آئینہ" حس پر متکرر ہونے کی وجہ سے مطلقا ذہن میں غالب الحضور ہے۔

لمعارضة کل من القرب والتکرر التفصیل ۔ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دوسری وجہ یہ بیان کی ہے کہ وجہ شبہ قلیل التفصیل ہے اور مشبہ، مشبہ بہ میں قرب مناسبت کی وجہ سے یا مشبہ بہ کے متکرر علی الحس ہونے کی وجہ سے مشبہ بہ غالب حضور فی الذھن ہے، سوال یہ ہے کہ وجہ شبہ کا قلیل التفصیل ہونا وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کا سبب کیسے ہوسکتا ہے جبکہ تفصیل اگر چہ قلیل ہو غرابت یعنی وجہ شبہ کے عدم ظہور کا تقاضا کرتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تفصیل اگر چہ قلیل ہو قرب مناسبت اور تکرر علی الحس کے معارض ہے کیونکہ قرب مناسبت اور تکرر علی الحس وجہ شبہ کے ظہور کا تقاضا کرتا ہے اور تفصیل غرابت اور عدم ظہور کا تقاضا کرتا ہے اس کے باوجود تفصیل اور قرب مناسبت وتکرر علی الحس ایک ساتھ جمع ہے اور وجہ شبہ کے ظہور کا سبب بن رہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قلیل التفصیل میں جو تفصیل کا مقتضاء ہے غرابت اور عدم ظہور وہ مقتضی یہاں ساقط ہے اور یہ قلیل التفصیل گویا امر جملی ہے جو ظہور کا باعث ہوتا ہے، واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

وَامَّا بَعِيْدٌ غَرِيْبٌ وَهُوَ بِخِلَافِه لِعَدَمِ الظُّهُوْرِ اِمَّا لِكَثْرَةِ التَّفْصِيْلِ كَقَوْلِه ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِى كَفِّ الْاَشَلِّ ÷اَوْ نُدُوْرِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِه اِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ كَمَا مَرَّوَ اِمَّا مُطْلَقًا لِكَوْنِه وَهْمِيًّا اَوْ مُرَكَّبًا خِيَالِيًّا اَوْ عَقْلِيًّا كَمَا مَرَّ اَوْ لِقِلَّةِ تَكَرُّرِه عَلَى الْحِسِّ كَقَوْلِه ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِى كَفِّ الْاَشَلِّ ÷فَالْغَرَابَةُ فِيْه مِنْ وَجْهَيْنِ .

ترجمہ: یا بعید غریب ہوگا اور وہ اس کے برخلاف ہے ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے یا تو کثرت تفصیل کی وجہ سے جیسے اس کا قول مصرعہ آفتاب ایسا معلوم ہور ہا تھا جیسے آئینہ مرتعش کے ہاتھ میں یا مشبہ بہ کے نادر الحضور ہونے کی وجہ سے یا تو مشبہ کے حضور (فی الذہن) کے وقت جیسا کہ گذر چکا یا مطلقا اس کے وہمی ہونے کی وجہ سے یا مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے یا مرکب عقلی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ گذر چکا یا اس (مشبہ بہ) کے حس پر قلت تکرار کی وجہ سے جیسے اس کا قول ع **والشمس کالمرآۃ فی کف الاشل** پس غرابت اس میں دووجہوں سے ہے۔

تشریح: وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی جو تیسری تقسیم کی گئی تھی اس کی پہلی قسم قریب مبتذل تھی اور اس کی دوسری قسم بعید غریب ہے، تشبیہ بعید غریب وہ تشبیہ ہے جو قریب مبتذل کے برخلاف ہو یعنی تشبیہ بعید غریب وہ تشبیہ ہے جس میں ذہن بلاغور وفکر کے مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف منتقل نہ ہو۔ رہ گئی یہ بات کہ بعید غریب میں ذہن بلاغور وفکر مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف منتقل کیوں نہیں ہوتا ہے؟ تو مصنف نے **لعدم ظهوره** سے اس کا جواب دیا ہے کہ تشبیہ بعید غریب میں وجہ شبہ ظاہر نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بلاغور وفکر کے منتقل نہیں ہوتا ہے۔

امالکثرة التفصیل الخ ۔ رہ گئی یہ بات کہ تشبیہ بعید غریب میں وجہ شبہ کیوں ظاہر نہیں ہوتی ہے تو مصنف یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وجہ شبہ کا ظاہر نہ ہونا یا تو اس وجہ سے ہے کہ وجہ شبہ زیادہ تفصیلی ہے جیسے **والشمس کالمرآۃ فی کف الاشل** میں وجہ شبہ زیادہ تفصیلی ہے جس کی تفصیل آچکی ہے۔

وجہ شبہ کے ظاہر نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ نادر الحضور فی الذہن ہے، مشبہ بہ کا نادر الحضور فی الذہن ہونا یا تو مشبہ کے حضور کے وقت ہوگا

جیسے گل بنفشہ کو نار کبریت کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت میں مشبہ بہ ''نار کبریت'' کا حضور فی الذہن نادر ہوتا ہے مشبہ ''گل بنفشہ کے'' حضور کے وقت جیسا کہ گذر چکا، یا مشبہ بہ کا نادر الحضور فی الذہن ہونا مطلقا ہوگا چاہے مشبہ کا حضور ہو یا مشبہ کا حضور نہ ہو۔

مشبہ بہ کا مطلقا نادر الحضور فی الذہن ہونا یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ مشبہ بہ وہمی چیز ہے جیسے تیز تیر کو انیاب اغوال سے تشبیہ دینے کی صورت میں مشبہ بہ انیاب اغوال وہمی ہونے کی وجہ سے نادر الحضور فی الذہن ہے یا مشبہ بہ مطلقا نادر الحضور فی الذہن اس لئے ہے کہ مشبہ بہ مرکب خیالی ہے جیسے مشبہ بہ'' اعلام یا قوت الخ سے حاصل شدہ ہیئت'، مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے نادر الحضور فی الذہن ہے، یا مشبہ بہ کا مطلقا نادر الحضور فی الذہن ہونا اس وجہ سے ہے کہ مشبہ بہ مرکب عقلی ہے جیسے آیت کریمہ **مثلهم كمثل الحمار يحمل اسفارا** میں مشبہ بہ **مثل الحمار يحمل اسفارا** مرکب عقلی ہونے کی وجہ سے نادر الحضور فی الذہن ہے جیسا کہ گذرا، یا مشبہ بہ کا مطلقا نادر الحضور ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس مشبہ بہ کا حس پر تکرار کم ہے جیسے **الشمس كالمرآة فى كف الاشل** میں مشبہ بہ''**المرآة فى كف الاشل**'' کا ذہن پر تکرار کم ہوتا ہے بلکہ کبھی آدمی پوری زندگی **المرآة فى كف الاشل** کا مشاہدہ نہیں کر پاتا ہے۔

فالغرابة فيه من وجهين . مصنف فرماتے ہیں کہ جب **الشمس** کو **المرآة فى كف الاشل** کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت میں غرابت کی یہ وجہ بیان کر دی گئی کہ اس تشبیہ میں وجہ شبہ زیادہ تفصیلی ہے اور یہ بھی بیان کر دیا گیا کہ اس مشبہ بہ کا حس پر تکرار کم ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس میں غرابت دو وجہوں سے ہے ایک تو کثرت تفصیل ہے اور دوسری وجہ حس پر قلت تکرار ہے۔

وَالْمُرَادُ بِالتَّفْصِيلِ اَنْ تَنْظُرَفِي اَكْثَرَ مِنْ وَصْفٍ وَيَقَعُ عَلٰى وُجُوْهٍ اَعْرَفُهَا اَنْ تَاخُذَ بَعْضًا وَتَدَعَ بَعْضًا كَمَا فِي قَوْلِه شِعْرٌ حَمَلْتُ رُدَيْنِيًّا كَاَنَّ سِنَانَه÷سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانٍ÷وَاَنْ تَعْتَبِرَ الْجَمِيْعَ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الثُّرَيَّا وَكُلَّمَا كَانَ التَّرْكِيْبُ مِنْ اُمُوْرٍ اَكْثَرَ كَانَ التَّشْبِيْهُ اَبْعَدَ وَالْبَلِيْغُ مَا كَانَ مِنْ هٰذَا الضَّرْبِ لِغَرَابَتِه وَ لِاَنَّ نَيْلَ الشَّيْءِ بَعْدَ طَلَبِه اَلَذُّ .

ترجمہ: اور مراد تفصیل سے یہ ہے کہ نظر کرے تو ایک وصف سے زائد میں اور وہ (تفصیل) واقع ہوتی ہے بہت سی صورتوں پر ان میں سے زیادہ مشہور یہ ہے کہ تو بعض کو لے اور بعض کو چھوڑ دے جیسے اس کے قول میں شعر: اٹھایا میں نے ردینی نیزہ گویا اس کی بھال آگ کا شعلہ ہے جو دھواں سے متصل نہ ہو اور یہ کہ تو تمام کا اعتبار کرے جیسے گذر چکی یعنی ثریا کی تشبیہ اور تشبیہ جس قدر زائد امور سے مرکب ہوگی اتنی ہی تشبیہ بعید تر ہوگی اور تشبیہ بلیغ بھی وہی ہے جو اس قسم سے ہو اس کی غرابت کی وجہ سے اور اس لئے کہ طلب کے بعد حصول شی زیادہ لذیذ ہوتا ہے۔

تشریح: تشبیہ قریب مبتذل اور تشبیہ بعید غریب کی وجہ شبہ میں تفصیل کا ذکر آیا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے مراد یہ ہے کہ وجہ شبہ میں مشبہ بہ کے ایک سے زائد وصف کا اعتبار کیا گیا ہو، وجہ شبہ میں مشبہ بہ کے ایک سے زائد وصف کے اعتبار کرنے کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور صورتیں دو ہیں ایک یہ کہ وجہ شبہ میں مشبہ بہ کے جن اوصاف کا اعتبار کرنا چاہئے ان میں سے بعض کو لیا جائے اور بعض کو چھوڑ دیا جائے جیسے امرا القیس کے قول میں شعر **حملت ردينيا كان سنانه ÷سنا لهب لم يتصل بدخان** ÷رودینی نیزہ ردینہ کی طرف منسوب ہے ۔اس شعر میں'' سنانه '' مشبہ اور'' لهب '' مشبہ بہ ہے اس کے چند اوصاف ''شکل، لون، اور لمعان'' کا وجہ شبہ میں اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے بعض وصف اتصال بالدخان کو چھوڑ دیا گیا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ بہ کے جن اوصاف کا اعتبار کیا جا سکتا ہو ان تمام اوصاف کا اعتبار کیا جائے کسی وصف کو نہ چھوڑا جائے جیسے ثریا کو عنقود ملاحیہ منورہ کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت میں مشبہ بہ عنقود ملاحیہ منورہ کے تمام اوصاف لون، شکل

وغیرہ کا وجہ شبہ میں اعتبار کیا گیا ہے جس کی تفصیل آ چکی ہے۔

و کلما کان الترکیب من امور اکثر الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ مشبہ بہ کے جتنے ہی زیادہ اوصاف سے مرکب ہوگی تشبیہ اتنے ہی زیادہ بعید غریب ہوگی کیوں کہ وجہ شبہ میں جس قدر زیادہ اوصاف کا اعتبار کیا جائے گا اسی قدر وجہ شبہ میں تفصیل زیادہ ہوگی اور جب اسی قدر زیادہ تفصیل ہوگی تو تشبیہ بھی اسی قدر بعید ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں اسی قسم کی تشبیہ یعنی بعید غریب، بلیغ ہوتی ہے یعنی جس قدر بعید ہوگی اسی قدر بلیغ ہو گی۔ بلیغ ہونے کی ایک وجہ اس کی غرابت ہے اور بلیغ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس بعید غریب کے سمجھنے میں غور وفکر کی ضرورت ہونے کی وجہ سے کچھ مشقت اور دشواری ہوگی اور جو چیز محنت و مشقت یعنی طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے اور لذیذ تر ہوتی ہے اسی لئے اس طرح کی تشبیہ بلیغ ہوگی۔

وَقَدْ يَتَصَرَّفُ فِي الْقَرِيْبِ بِمَا يَجْعَلُه غَرِيْبًا كَقَوْلِه شِعْرٌ لَمْ تَلْقَ هٰذَاالْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا ÷اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيْه حَيَاءٌ ÷ وَقَوْلِه شِعْرٌ عَزَمَاتُه مِثْلُ النُّجُوْمِ ثَوَاقِبًا÷لَوْلَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ اُفُوْلُ ÷وَيُسَمّٰى مِثْلُ هٰذِه التَّشْبِيْهَ الْمَشْرُوْطَ.

ترجمہ: کبھی قریب مبتذل میں تصرف کرلیا جاتا ہے ایسی چیز کے ساتھ جو اس کو غریب بنا دیتی ہے جیسے اس کا قول شعر: اس چہرہ کے سامنے ہمارے دن کا آفتاب نہیں آتا ہے مگر ایسے چہرہ کے ساتھ جس میں حیا نہیں ہے اور (جیسے) اس کا قول شعر: اس کے ارادے ستاروں کی طرح روشن ہیں اگر ستاروں کے لئے غروب ہونا نہ ہو اور اس قسم کی تشبیہ کا نام، تشبیہ مشروط رکھا جاتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی قریب مبتذل میں ایسی چیز کے ساتھ تصرف کرلیا جاتا ہے جو اس کو غریب بنا دیتی ہے یعنی تشبیہ قریب مبتذل میں ایسا تصرف کر دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ تشبیہ، قریب مبتذل ہونے سے نکل جاتی ہے اور تشبیہ بعید غریب ہو جاتی ہے جیسے متنبی کا قول شعر **لم تلق هذالوجه شمس نهارنا ÷الا بوجه ليس فيه حياء ÷** اس میں متنبی نے اپنے ممدوح کے وجہ کو آفتاب سے تشبیہ دیا ہے اور یہ قریب مبتذل (یعنی مشہور) ہے کیونکہ ذہن، وجہ ممدوح مشبہ سے آفتاب مشبہ بہ کی طرف بلا غور وفکر کے آسانی سے منتقل ہو جاتا ہے مگر اس تشبیہ قریب مبتذل میں **الا بوجه ليس فيه حياء** بڑھانے کی وجہ سے یہ تشبیہ، بعید غریب ہوگئی ہے کیونکہ مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف ذہن، اس تصرف کے بعد بلا دقت نظر یعنی آسانی سے منتقل نہیں ہوتا ہے۔

قوله شعر عزماته مثل النجوم ثواقبا الخ ۔ یہاں سے اس کی دوسری مثال دے رہے ہیں چنانچہ رشید الدین الوطواط کے اس شعر میں تشبیہ قریب مبتذل ہے کیونکہ شاعر نے اپنے ممدوح کے مستحکم ارادوں کو ستاروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ میں مشبہ ممدوح کے مستحکم ارادے سے مشبہ بہ ستارے کی طرف ذہن بلا دقت نظر یعنی آسانی سے متداول ہونے کی وجہ سے منتقل ہو جاتا ہے مگر **لو لم يكن للثاقبات افول** کے تصرف اور اضافہ کرنے کی وجہ سے یہ تشبیہ، بعید غریب ہوگئی ہے کیوں کہ اس تصرف کے بعد اس مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف ذہن آسانی سے منتقل نہیں ہوتا ہے۔

ويسمى هذه التشبيه المشروط ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس قسم کی تشبیہ کا نام تشبیہ مشروط رکھا جاتا ہے یعنی جب تشبیہ قریب مبتذل، تصرف کی وجہ سے بعید غریب ہو جائے تو اس تشبیہ کا نام تشبیہ مشروط رکھا جاتا ہے کیونکہ اس تشبیہ میں اضافۂ شرط کے ساتھ تصرف ہوتا ہے جیسا کہ آپ نے مثالوں میں دیکھا۔

وَبِاعْتِبَارِ اَدَاتِه اِمَّا مُؤَكَّدٌ وَهُوَمَا حُذِفَتْ اَدَاتُه مِثْلُ وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ وَمِنْه نَحْوُ شِعْرٍ وَالرِّيْحُ تَعْبَثُ بِالْغُصُوْنِ وَقَدْ جَرٰى÷ذَهَبُ الْاَصِيْلِ عَلٰى لُجَيْنِ الْمَاءِ÷اَوْ مُرْسَلٌ وَهُوَ بِخِلَافِه كَمَا مَرَّ وَبِاعْتِبَارِ الْغَرَضِ اِمَّا مَقْبُوْلٌ وَهُوَ الْوَافِيْ بِاِفَادَتِه كَاَنْ يَّكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِه اَعْرَفَ شَيْءٍ بِوَجْهِ الشَّبْهِ فِيْ بَيَانِ الْحَالِ اَوْ اَتَمَّ شَيْءٍ فِيْهِ فِيْ اِلْحَاقِ النَّاقِصِ بِالْكَامِلِ اَوْ مُسَلَّمَ الْحُكْمِ فِيْهِ مَعْرُوْفُه عِنْدَ الْمُخَاطَبِ فِيْ بَيَانِ الْاِمْكَانِ اَوْ مَرْدُوْدٌ وَهُوَ بِخِلَافِه .

ترجمہ: اور (تشبیہ) ادات تشبیہ کے اعتبار سے یا تو مؤکد ہوگی اور وہ وہ ہے جس کے ادات کو حذف کر دیا گیا ہو جیسے (اللہ تعالی کا قول) وھی تمر مر السحاب اور اسی (تشبیہ مؤکد کے قبیل) سے جیسے شعر: ہوا شاخوں سے کھیل رہی تھی حال یہ کہ ظاہر ہو چکی تھی پچھلے پہر کی زردی ایسے پانی پر جو چاندی کی طرح تھا یا مرسل ہوگی اور وہ اسکے برخلاف ہے جیسا کہ گذر چکی اور (تشبیہ) غرض کے اعتبار سے یا تو مقبول ہوگی اور وہ وہ ہے جو غرض کا پورے طور پر فائدہ پہونچا رہی ہو جیسے مشبہ بہ بیان حال میں، وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہو یا اس (وجہ شبہ) میں اتم شئ ہو ناقص کو کامل کے ساتھ لاحق کرنے میں یا (مشبہ بہ) اس (وجہ تشبیہ) میں مسلم الحکم اور معروف الحکم ہو بیان امکان میں مخاطب کے نزدیک یا مردود ہوگی اور وہ اسکے برخلاف ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ادات تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں ایک تشبیہ مؤکد اور دوسری تشبیہ مرسل، تشبیہ مؤکد وہ تشبیہ ہے جس میں ادات تشبیہ یعنی حرف تشبیہ حذف کر دیا گیا ہو جیسے آیت کریمہ **وھی تمر مر السحاب** اس میں ادات تشبیہ **مثل** کا لفظ محذوف ہے اصل عبارت" **وھی تمر مثل مر السحاب**" ہے۔

ومنه نحو شعر والريح تعبث بالغصون الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اسی قبیل سے اس جیسا شعر ہے یعنی تشبیہ مؤکد ہی کے قبیل سے وہ تشبیہ ہے جس میں ادات تشبیہ حذف کرنے کے بعد مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف اضافت کر دی گئی ہو جیسے شعر **والريح تعبث بالغصون وقد جرى÷ذهب الاصيل على لجين الماء**÷ اس میں **لجين الماء** کی اصل عبارت **ماء كاللجين** ہے، ادات تشبیہ کاف کو حذف کرنے کے بعد" **لجين**" مشبہ بہ کی "**ماء**" مشبہ کی طرف اضافت کر دی گئی ہے۔

اومرسل الخ . ادات تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دوسری قسم تشبیہ مرسل ہے، تشبیہ مرسل وہ تشبیہ ہے جو تشبیہ مؤکد کے برخلاف ہو یعنی تشبیہ مرسل میں ادات تشبیہ محذوف نہیں ہوتا ہے بلکہ مذکور ہوتا ہے جیسا کہ اس کی امثلہ گذر گئیں یعنی وہ تشبیہ جس میں ادات تشبیہ مذکور ہو اس کی بہت سی مثالیں گذر چکیں ہیں۔

وباعتبار الغرض الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی "غرض" کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں ایک تشبیہ مقبول اور دوسری تشبیہ مردود، تشبیہ مقبول وہ تشبیہ ہے جو تشبیہ کی غرض کو پورے طور پر ادا کر رہی ہو، تشبیہ مقبول جو غرض تشبیہ کو پورے طور پر ادا کرتی ہے اس کی چند صورتیں ہیں جو درج ذیل ہیں۔

(۱) كان يكون المشبه به الخ . مشبہ بہ، مشبہ کی حالت کو بیان کرنے میں وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہو یعنی جب تشبیہ سے مقصود مشبہ کی حالت کو بیان کرنا ہو تو یہ غرض اس وقت پورے طور پر حاصل ہوگی جب کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(۲) اواتم شئ الخ . یا وجہ شبہ میں مشبہ بہ اتم شی اور اقوی ہو ناقص کو کامل کے ساتھ لاحق کرنے میں یعنی جب تشبیہ سے غرض مشبہ ناقص کو

مشبہ بہ کامل کے ساتھ لاحق کرنے کا ارادہ ہو تو یہ غرض اس وقت پورے طور پر حاصل ہوگی جبکہ مشبہ بہ، وجہ شبہ میں اتم اور اقوی ہو۔

(۳) **او مسلم الحکم الخ** یا مشبہ بہ وجہ شبہ میں مخاطب کے نزدیک مسلم الحکم اور معروف الحکم ہو مشبہ کے امکان کو بیان کرنے میں، یعنی جب تشبیہ کی غرض مشبہ کے ممکن ہونے کو بیان کرنا ہو تو یہ غرض اس وقت پورے طور پر حاصل ہوگی جبکہ مشبہ بہ، وجہ شبہ میں مسلم الحکم یعنی وجہ شبہ کا وجود مشبہ بہ میں مسلم ہو اور اسی طرح مخاطب کے نزدیک معروف الحکم ہو یعنی وجہ شبہ کا وجود مشبہ بہ میں مخاطب کے نزدیک معروف و مشہور ہو نہ کہ ہر ایک کے نزدیک۔

او مردود وھو بخلافہ تشبیہ مردودہ تشبیہ ہے جو تشبیہ مقبول کے برخلاف ہو یعنی مردودہ تشبیہ ہے جو غرضِ تشبیہ کو پورے طور پر بیان نہ کرے

خَاتِمَةٌ وَاَعْلٰى مَرَاتِبِ التَّشْبِيْهِ فِي قُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ بِاِعْتِبَارِ ذِكْرِ اَرْكَانِهِ كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا عَلٰى حَذْفِ وَجْهِهِ وَاَدَاتِهِ فَقَطْ اَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ ثُمَّ حَذْفِ اَحَدِهِمَا كَذٰلِكَ وَلَا قُوَّةَ لِغَيْرِهَا.

ترجمہ: (یہ) خاتمہ ہے اور قوت مبالغہ میں اعلی مراتب تشبیہ، اس (تشبیہ) کے کل ارکان یا بعض کے ذکر کے اعتبار سے ہے (پس اعلی مرتبہ) صرف وجہ شبہ اور ادات کے حذف کرنے کے اعتبار سے ہے یا مشبہ کے حذف کے ساتھ پھر (اس اعلی مرتبہ کے بعد) ان دونوں (وجہ شبہ اور ادات) میں سے ایک کے حذف کرنے پر ہے اسی طرح اور اس کے علاوہ میں کوئی قوت نہیں ہے۔

تشریح: یہ بات یاد رکھئے کہ کسی چیز کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینا، مشبہ کے وصف میں مبالغہ کرنا ہے اور اس مبالغہ میں قوت، کل ارکان یا بعض ارکان کو ذکر کرنے سے آئے گی۔ رہ گئی یہ بات کہ کون سی وہ تشبیہ ہے جو قوت مبالغہ میں اعلی اور اقوی درجہ کی تشبیہ ہے اور کون سی وہ تشبیہ ہے جو قوت مبالغہ میں غیر اعلی یعنی اعلی سے کمتر ہے تو مصنف فرماتے ہیں کہ قوت مبالغہ میں اعلی درجہ کی تشبیہ، وہ تشبیہ ہے جس میں صرف وجہ شبہ اور ادات تشبیہ کو حذف کردیا گیا ہو جیسے **زید اسد**، اصل عبارت **زید کالاسد فی الشجاعة** ہے اس میں وجہ شبہ ''شجاعت'' اور ادات تشبیہ ''کاف'' کو حذف کردیا گیا ہے، یا وجہ شبہ اور ادات تشبیہ، مشبہ کے حذف کے ساتھ حذف کردیا گیا ہو یعنی مشبہ بہ کو چھوڑ کو بقیہ تینوں کو حذف کردیا گیا ہو جیسے **اسد** اس میں مشبہ ''زید'' وجہ شبہ ''شجاعت'' اور ادات تشبیہ ''کاف'' تینوں کو حذف کردیا گیا ہے۔

ثم حذف احدھما کذالک مصنف فرماتے ہیں کہ قوت مبالغہ میں تشبیہ کے اعلی مرتبہ کے بعد دوسرے مرتبہ کی تشبیہ یہ ہے کہ ان دونوں ''وجہ شبہ اور ادات تشبیہ'' میں سے ایک کو حذف کردیا جائے ایسے ہی یعنی یا تو ان دونوں میں سے صرف ایک کو حذف کردیا جائے جیسے **زید کالاسد** اس میں ادات تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے صرف ایک یعنی وجہ شبہ ''شجاعت'' کو حذف کردیا گیا ہے، یا ادات تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے کسی ایک کو مشبہ کے حذف کے ساتھ حذف کردیا جائے یعنی ادات تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے کسی ایک کو اور مشبہ کو حذف کردیا جائے جیسے **کالاسد** اس میں ادات تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے وجہ شبہ ''شجاعت'' اور مشبہ ''زید'' کو حذف کردیا گیا ہے۔

ولا قوۃ لغیرھا مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کے ان مذکورہ دونوں صورتوں کے سوا دوسری کسی بھی صورت میں مبالغہ میں قوت نہیں ہے۔

نوٹ! یہاں تک علم بیان کا مقصد اول تشبیہ کا بیان مکمل ہوا آگے علم بیان کا مقصد ثانی حقیقت اور مجاز کا بیان شروع ہوتا ہے۔

اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَقَدْ يُقَيَّدَانِ بِاللُّغَوِيَّيْنِ اَلْحَقِيْقَةُ اَلْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ وَالْوَضْعُ تَعْيِيْنُ اللَّفْظِ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى مَعْنًى بِنَفْسِهِ فَخَرَجَ الْمَجَازُ لِاَنَّ دَلَالَتَهُ بِقَرِيْنَةٍ دُوْنَ الْمُشْتَرَكِ وَالْقَوْلُ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهِ

ظَاهِرُهُ فَاسِدٌ وَقَدْ تَاوَّلَهُ السَّكَّاكِيُّ وَالْمَجَازُ مُفْرَدٌ وَمُرَكَّبٌ اَمَّاالْمُفْرَدُ فَهُوَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي غَيْرِمَاوُضِعَتْ لَهٗ فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ عَلٰى وَجْهٍ يَّصِحُّ مَعَ قَرِيْنَةِ عَدَمِ اِرَادَتِهٖ فَلَا بُدَّ مِنَ الْعَلَاقَةِ لِيَخْرُجَ الْغَلَطُ وَالْكِنَايَةُ.

ترجمہ: (دوسرا مقصد) حقیقت اور مجاز ہے، کبھی یہ دونوں لغوی کے ساتھ مقید کئے جاتے ہیں حقیقت ایسا کلمہ ہے جو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہو جس کے لئے وہ (کلمہ) وضع کیا گیا ہو اس اصطلاح میں جس میں تخاطب ہو اور وضع: لفظ کو کسی معنی پر بذاتہ دلالت کرنے کے لئے متعین کرنا ہے پس مجاز نکل گیا اس لئے کہ اس کی دلالت قرینہ کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ مشترک اور لذاتہ لفظ کی دلالت کا قول اس کا ظاہر فاسد ہے اور تحقیق کہ علامہ سکاکی نے اس کی تاویل کی ہے اور مجاز مفرد اور مرکب ہوتا ہے بہر حال مفرد تو وہ ایسا کلمہ ہے جو غیر ماوضع لہ میں استعمال کیا گیا ہو اس اصطلاح میں جس میں تخاطب ہے ایسے طریقہ پر کہ صحیح ہو، اس (معنی موضوع لہ) کے مراد نہ لینے کے قرینہ کے ساتھ پس علاقہ کا ہونا ضروری ہے تا کہ غلط اور کنایہ نکل جائے۔

تشریح: علم بیان کے مقاصد ثلثہ میں سے مقصد اول یعنی تشبیہ کے بیان کو مکمل کرنے کے بعد، یہاں سے مقصد ثانی یعنی حقیقت ومجاز کے بیان کو شروع کر رہے ہیں، یہ بات یاد رکھئے کہ حقیقت اور مجاز کبھی عقل کے اعتبار سے ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے **حقیقةٌ عقلیةٌ، مجازٌ عقليٌّ**، کبھی عرف کے اعتبار سے ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے **حقیقةٌ عرفيةٌ، مجازٌ عرفيٌّ**، کبھی شرع کے اعتبار سے چنانچہ کہا جاتا ہے **حقیقة شرعیة، مجازٌ شرعيٌّ** اور حقیقت اور مجاز کبھی لغت کے اعتبار سے ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے **حقیقةٌ لغويةٌ، مجازٌ لغويٌّ**، اسی صورت کو یہاں بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ اسی کو مصنف اپنے انداز میں فرماتے ہیں کہ کبھی حقیقت ومجاز کو "لغت" کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، حقیقت لغوی کی قید سے حقیقت عقلیہ اور مجاز لغوی کی قید سے مجاز عقلی خارج ہو گیا۔

الحقیقة الکلمة المستعملة الخ. حقیقت: اصطلاح میں ایسے کلمہ کو کہتے ہیں جو اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ کلمہ وضع کیا گیا ہے اس اصطلاح میں جس میں تخاطب ہو رہا ہے مثلاً اگر لغت کی اصطلاح میں تخاطب اور بات ہو رہی ہو تو لغت کی اصطلاح میں وہ کلمہ اپنے معنی ماوضع لہ میں استعمال کیا جائے یا شریعت کی اصطلاح میں تخاطب اور بات ہو رہی ہو تو شریعت کی اصطلاح میں وہ کلمہ اپنے معنی ماوضع لہ میں استعمال کیا جائے، بہر حال جس اصطلاح میں تخاطب اور گفتگو ہو رہی ہو اس اصطلاح کے اعتبار سے کلمہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے۔

والوضع تعیین اللفظ للدلالة الخ. حقیقت اور مجاز کی تعریف میں وضع اور عدم وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے حقیقت ومجاز کی معرفت وضع کی معرفت پر موقوف ہوئی پس مصنف نے وضع کی تعریف پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ لفظ کی وضع یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنی پر دلالت کرنے کے لئے معین اور مقرر کر دیا جائے اس حال میں کہ وہ لفظ اس معنی پر بذات خود دلالت کرے نہ یہ کہ لفظ اس معنی پر قرینہ کی وجہ سے دلالت کرے۔
مصنف فرماتے ہیں کہ جب وضع کی تعریف میں بنفسہ کی قید لگا دی گئی کہ وہ لفظ بذات خود معنی پر دلالت کرے تو مجاز، موضوع ہونے سے نکل گیا کیونکہ مجاز اپنے معنی مجازی پر قرینہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے نہ کہ بذات خود، ہاں وضع کی تعریف میں بنفسہ کی قید لگانے سے مشترک موضوع ہونے سے نہیں نکلے گا کیونکہ مشترک اپنے تمام معنی پر بلا قرینہ بذات خود دلالت کرتا ہے۔

والقول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره فاسد. مصنف فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ وضع لفظ میں لفظ اپنے معنی پر بذات خود دلالت کرتا ہے، یہ قول

اپنے ظاہر کے اعتبار سے فاسد ہے وہ اسلئے کہ اگر لفظ اپنے معنی پر بذات خود دلالت کرتا تو قوموں کے مختلف ہونے سے لفظ کا معنی مختلف نہیں ہوتا حالانکہ قوموں کے مختلف ہونے سے لفظ کا معنی مختلف ہوجاتا ہے جیسے لفظ سوتر کی زبان میں ''پانی'' کے معنی میں ہے، فارسی میں ''جانب'' کے معنی میں اور عربی میں ''فتیح'' کے معنی میں ہے۔

وقد تاوله السکاکی . مصنف فرماتے ہیں کہ وضع کی تعریف میں جو یہ کہا گیا ہے کہ لفظ اپنے معنی پر بذات خود دلالت کرتا ہے، اس کی علامہ سکاکی نے تاویل کی ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ تمام حروف کے کچھ ذاتی خصوصیات اور اوصاف ہیں مثلا: جہر، ہمس، شدت، رخاوت وغیرہ ان خواص واوصاف کی وجہ سے حروف ایک دوسرے سے مختلف ہوجاتے ہیں پس یہ بات کہ لفظ اپنے معنی پر بذات خود دلالت کرتا ہے اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو سمجھ میں آرہا ہے بلکہ اس سے اس بات پر لوگوں کو متوجہ اور متنبہ کرنا ہے کہ جو شخص لفظ کو کسی ''معنی'' کے لئے مقرر کرے تو یہ ملحوظ رکھے کہ وہ لفظ جن حروف سے مرکب ہے ان حروف کی ذاتی خصوصیت کے مناسب معنی مقرر کرے۔

والمجاز مفرد ومرکب الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز مفرد، مجاز مرکب۔ مجاز مفرد اور مجاز مرکب چونکہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے ان دونوں کی علیحدہ علیحدہ تعریف پیش کی جارہی ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز مفرد وہ کلمہ ہے جس کو ایسے معنی کے لئے استعمال کیا گیا ہو جو معنی اس کلمہ کا معنی موضوع لہ نہ ہو بلکہ معنی موضوع لہ کے علاوہ ہو اس اصطلاح میں جس میں تخاطب ہو یعنی اصطلاح شرع، یا اصطلاح لغت وغیرہ میں سے جس اصطلاح میں گفتگو ہو رہی ہو اس اصطلاح کے اعتبار سے اس کلمہ کا جو معنی موضوع لہ ہے کلمہ کا استعمال اس معنی موضوع لہ میں نہ ہو بلکہ اس معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معنی میں ہو، اور اس کلمہ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال صحیح طریقہ پر ہو اور معنی موضوع لہ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ بھی موجود ہو جو یہ بتلائے کہ یہاں معنی موضوع لہ مراد نہیں ہے ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب اس کلمہ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال صحیح طریقہ پر ہونا ضروری ہے تو معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان علاقہ اور تعلق کا ہونا ضروری ہے تا کہ اس کلمہ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال صحیح ہو، اگر علاقہ نہ ہوگا تو استعمال درست نہ ہوگا، معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ کو ضروری قرار دینے سے مجاز کی تعریف سے غلط اور کنایہ نکل جائے گا کیونکہ غلط اور کنایہ میں لفظ کے معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ اور تعلق نہیں ہوتا ہے

وَكُلٌّ مِّنْهُمَا لُغَوِيٌّ وَشَرْعِيٌّ وَعُرْفِيٌّ خَاصٌّ اَوْعَامٌّ كَاَسَدٍ لِلسَّبُعِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَصَلٰوةٍ لِلْعِبَادَةِ وَالدُّعَاءِ وَفِعْلٍ لِلَّفْظِ وَالْحَدَثِ وَدَابَّةٍ لِذِى الْاَرْبَعِ وَالْاِنْسَانِ .

ترجمہ: اور ان دونوں میں سے ہر ایک لغوی، شرعی، اور عرفی خاص یا عام ہے جیسے اسد سبع اور رجل شجاع کے لئے اور صلوۃ عبادت اور دعاء کے لئے اور فعل لفظ اور حدث کے لئے اور دابہ چوپایہ اور انسان کے لئے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں حقیقت ومجاز میں سے ہر ایک کی چند قسمیں ہیں لغوی، شرعی، عرفی خاص اور عرفی عام، اگر حقیقت کا واضع، واضع اللغۃ ہو یعنی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ کے لئے مقرر کرنے والے اہل لغت ہوں تو یہ حقیقت لغویہ ہے اور اگر حقیقت کا واضع شارع ہو یعنی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں مقرر کرنے والے اہل شرع ہوں تو یہ حقیقت شرعیہ ہے اور اگر حقیقت کا واضع اہل عرف خاص ہیں مثلا نحوی ہے یا صرفی ہے تو حقیقت عرفیہ خاصہ ہے اور اگر حقیقت کا واضع اہل عرف عام ہیں یعنی اس کا واضع متعین نہ ہو تو حقیقت عرفیہ عامہ ہے۔ اور جس اصطلاح کے مطابق ، لفظ غیر ماوضع لہ میں استعمال ہوا ہو وہ اصطلاح اگر اہل لغت کی ہو تو مجاز لغوی ہے اور اگر اہل شرع کی اصطلاح ہے تو یہ مجاز

شرعی ہے اور اگر اہل عرف خاص کی اصطلاح ہے تو یہ مجاز عرفی خاص ہے اور اگر اہل عرف عام کی اصطلاح ہے تو یہ مجاز عرفی عام ہے، جیسے لفظ اسد کا استعمال سبع یعنی شیر اور رجل شجاع کے لئے، کہ اسد کا استعمال سبع کے لئے حقیقت لغویہ ہے کیونکہ لفظ اسد کو اس کے معنی حقیقی شیر کے لئے وضع کرنے والے اہل لغت ہیں، اور لفظ اسد کا استعمال رجل شجاع کے لئے مجاز لغوی ہے کیونکہ اہل لغت کی اصطلاح کے مطابق لفظ اسد کا استعمال معنی مجازی غیر موضوع لہ "رجل شجاع" میں کیا گیا ہے، اور جیسے لفظ صلوۃ، عبادت مخصوصہ نماز اور دعاء کے لئے، کہ لفظ صلوۃ کا عبادت مخصوصہ نماز میں استعمال، حقیقت شرعیہ ہے کیونکہ صلوۃ کو اس کے معنی حقیقی "نماز" کے لئے وضع کرنے والے اہل شرع ہیں، اور صلوۃ کا استعمال دعاء کے معنی میں مجاز شرعی ہے کیونکہ صلوۃ، اہل شرع کی اصطلاح کے مطابق غیر ماوضع لہ "دعاء" میں استعمال کیا گیا ہے، اور جیسے فعل، لفظ مخصوص یعنی ما دل علی معنی فی نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اور معنی حدثی یعنی معنی مصدری میں، کہ فعل کا اطلاق، مذکورہ مفہوم میں حقیقت عرفیہ خاصہ ہے کیونکہ فعل کو اس کے معنی حقیقی "مذکورہ مفہوم" کے لئے وضع کرنے والے اہل عرف خاص یعنی نحوی ہیں اور فعل کا معنی حدثی میں استعمال مجاز عرفی خاص ہے کیونکہ فعل کو اہل عرف خاص یعنی نحوی حضرات کی اصطلاح کے مطابق معنی غیر موضوع لہ "حدث" میں استعمال کیا جاتا ہے اور جیسے دابۃ، کا اطلاق چوپایہ اور انسان کے لئے، کہ دابہ کا استعمال چوپایہ کے لئے حقیقت عرفیہ عامہ ہے کیونکہ دابہ کو اس کے معنی حقیقی "چوپایہ" کے لئے وضع کرنے والے اہل عرف عام ہیں اور دابہ کا استعمال انسان کے لئے مجاز عرفی عام ہے کیونکہ دابہ کو اہل عرف عام کی اصطلاح کے مطابق، غیر ماوضع لہ "انسان" میں استعمال کیا گیا ہے۔

وَالْمَجَازُ مُرْسَلٌ اِنْ كَانَتِ الْعَلَاقَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ وَاِلَّا فَاسْتِعَارَةٌ وَكَثِيْرًا مَّا تُطْلَقُ الْاِسْتِعَارَةُ عَلٰى اِسْتِعْمَالِ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِه فِي الْمُشَبَّهِ فَهُمَا مُسْتَعَارٌ مِنْه وَمُسْتَعَارٌ لَه وَاللَّفْظُ مُسْتَعَارٌ وَالْمُرْسَلُ كَالْيَدِ فِي النِّعْمَةِ وَالْقُدْرَةِ وَالرَّاوِيَةِ فِي الْمَزَادَةِ وَمِنْه تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ جُزْئِه كَالْعَيْنِ فِي الرَّبِيْئَةِ وَعَكْسُه كَالْاَصَابِعِ فِي الْاَنَامِلِ وَتَسْمِيَتُه بِاسْمِ سَبَبِه نَحْوُ رَعَيْنَا الْغَيْثَ اَوْ مُسَبَّبِه نَحْوُ اَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا اَوْ مَا كَانَ عَلَيْهِ نَحْوُ وَاٰتُوا الْيَتٰمٰى اَمْوَالَهُمْ اَوْ مَا يَؤُلُ اِلَيْهِ نَحْوُ اِنِّيْ اَرَانِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا اَوْ مَحَلِّه نَحْوُ فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ اَوْ حَالِه نَحْوُ وَاَمَّا الَّذِيْنَ ابْيَضَّتْ وُجُوْهُهُم فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اَيْ فِي الْجَنَّةِ اَوْ اٰلَتِه نَحْوُ وَاجْعَل لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْاٰخِرِيْنَ اَيْ ذِكْرًا حَسَنًا .

ترجمہ: اور مجاز مرسل ہوگا اگر علاقہ مشابہت کے علاوہ ہو ورنہ تو استعارہ ہے اور بسا اوقات استعارہ بولا جاتا ہے لفظ مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنے پر پس وہ دونوں مستعار منہ اور مستعار لہ ہیں اور لفظ مستعار ہے اور مرسل جیسے ید نعمت اور قدرت میں اور (جیسے) راویہ توشہ دان میں اور اسی سے ہے شیٔ کا اس کے جز کے نام کے ساتھ نام رکھنا جیسے لفظ عین (کا استعمال) جاسوس میں اور اس کا عکس جیسے اصابع (کا استعمال) انامل میں اور اس (شیٔ) کا نام رکھنا اس (شیٔ) کے سبب کے نام کے ساتھ جیسے ہم نے بادل کو چرایا، یا (اس شیٔ کا) اس کے مسبب کے (نام کے ساتھ نام رکھنا) جیسے آسمان نے گھاس برسایا، یا (شیٔ کا نام رکھنا) اس (امر) کے ساتھ جس پر وہ (زمانہ گذشتہ میں) تھا جیسے یتیموں کو ان کا مال دیدو، یا (شیٔ کا نام رکھنا) اس (نام) کے ساتھ جس کی طرف وہ (آئندہ زمانہ میں) لوٹے گا جیسے بے شک میں نے دیکھا ہے کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں یا (شی کا نام رکھنا) اس کے محل کے (نام) کے ساتھ جیسے وہ بلالے اپنی مجلس کو یا (شیٔ کا نام رکھنا) اس کے حال (کے نام) کے ساتھ جیسے اور بہر حال وہ لوگ جن کے چہرے سفید ہوئے تو (وہ) اللہ کی رحمت میں ہیں یعنی جنت میں یا (شیٔ کا نام رکھنا) اس کے آلہ کے (نام کے) ساتھ جیسے

بنادے میرے لئے سچی زبان پچھلوں میں یعنی ذکر خیر۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز مفرد کی جس کی لغوی، شرعی اور عرفی کی طرف تقسیم کی گئی ہے دو قسمیں ہیں مجاز مرسل اور استعارہ، آپ کو یہ معلوم ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان علاقہ کا ہونا ضروری ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اگر علاقہ، ان دونوں معنوں میں مشابہت کا نہیں ہے بلکہ مشابہت کے علاوہ مثلاً سببیت و مسببیت کا ہے تو ایسے مجاز کو مجاز مرسل کہیں گے ورنہ یعنی اگر ان دونوں معنوں میں علاقہ مشابہت کا ہے یعنی معنی مجازی، معنی حقیقی کے کسی وصف کے اعتبار سے مشابہ ہے تو ایسے مجاز کو استعارہ کہیں گے جیسے **رایت اسدا یرمی** میں نے شیر کو دیکھا کہ وہ تیر پھیکتا ہے اس میں **اسد** کے معنی حقیقی شیر اور معنی مجازی رجل شجاع کے درمیان مشابہت کا علاقہ ہے کہ رجل شجاع وصف شجاعت میں شیر کے شریک اور مشابہ ہے پس یہاں لفظ اسد سے اس کے معنی مجازی رجل شجاع مراد لینا استعارہ ہوا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ عرف میں بسا اوقات، لفظ مشبہ بہ کو مشبہ میں "نفس استعمال" پر استعارہ بولا جاتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وہ دونوں مستعار منہ اور مستعار لہ ہیں یعنی معنی حقیقی "مشبہ بہ" کو مستعار منہ کہا جاتا ہے اور معنی مجازی "مشبہ" کو مستعار لہ کہا جاتا ہے اور مشبہ بہ کے لفظ جیسے لفظ اسد کو مستعار کہا جاتا ہے۔

والمرسل كاليد فى النعمة والقدرة الخ . ابھی اوپر بتلایا گیا ہے کہ جب معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مشابہت کے علاوہ کا علاقہ ہو تو ایسے مجاز کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے، جیسے **ید** کا معنی حقیقی ہاتھ ہے اور نعمت اور قدرت اس کا معنی مجازی ہے، جب لفظ ید کو بمعنی نعمت یا بمعنی قدرت استعمال کیا جائے تو یہ مجاز مرسل ہوگا کیونکہ معنی حقیقی "ہاتھ" اور معنی مجازی "نعمت وقدرت" کے درمیان مشابہت کے علاوہ سببیت و مسببیت کا علاقہ ہے کہ معنی حقیقی سبب اور معنی مجازی مسبب ہے۔ اور جیسے **راوية** کا معنی حقیقی: وہ اونٹ جس پر توشہ رکھا جائے، اور معنی مجازی توشہ دان ہے، جب لفظ راویہ کو توشہ دان کے معنی میں استعمال کیا جائے تو یہ مجاز مرسل ہوگا کیونکہ ان دونوں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مشابہت کے علاوہ مجاورت کا علاقہ ہے۔

ومنه تسمية الشئ باسم جزئه الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ شئ یعنی کل کا نام اس کے جز کے نام کے ساتھ رکھنا، مجاز مرسل ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ کل اور جز کے درمیان مشابہت کے علاوہ کلیت وجزئیت کا علاقہ ہوتا ہے جیسے **عین** کا استعمال جاسوس کے لئے مجاز مرسل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ عین جس کا معنی حقیقی آنکھ ہے، اور معنی مجازی جاسوس ہے، اگر عین بول کر جاسوس مراد لیا جائے تو یہ **تسمية الكل باسم الجز** کہلائے گا اور مجاز مرسل ہوگا، **تسمية الكل باسم الجز** اس لئے کہلائے گا کہ جاسوس کل ہے اور عین جاسوس کے جسم کا ایک جز ہے اور کل یعنی جاسوس کا نام جز یعنی آنکھ کے نام کے ساتھ رکھ دیا گیا ہے، اور مجاز مرسل اس لئے ہے کہ عین کے معنی حقیقی "آنکھ" اور معنی مجازی "جاسوس" کے درمیان مشابہت کے علاوہ جزئیت وکلیت کا علاقہ ہے۔

وعكسه الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اس کا عکس یعنی جز کا نام کل کے نام کے ساتھ رکھنا جس کو **تسمية الجز باسم الكل** کہا جاتا ہے، یہ بھی مجاز مرسل ہی کے قبیل سے ہے جیسے اللہ تعالی کے قول **يجعلون اصابعهم** میں اصابع سے مراد "انامل" لیا گیا ہے پس اصابع کا استعمال انامل کے لئے **تسمية الجز باسم الكل** ہے اور مجاز مرسل ہے کیونکہ اصابع کا معنی حقیقی انگلیاں ہے جو کل ہے اور اسکے انامل یعنی پور، انگلیوں کے جز اور معنی مجازی ہے، پس انامل "جز" کے لئے اصابع "کل" کا اطلاق **تسمية الجز باسم الكل** کے قبیل سے ہوا، اور چونکہ یہاں اصابع کے معنی حقیقی انگلیاں اور معنی مجازی پور کے درمیان مشابہت کے علاوہ جزئیت وکلیت کا علاقہ ہے اسلئے اصابع کا استعمال انامل کے لئے مجاز مرسل

ہوگا۔

وتسمیته باسم سببه الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ سبب کے نام کے ساتھ شیٔ یعنی مسبب کا نام رکھنا بھی مجاز مرسل ہی کے قبیل سے ہے جیسے **رعینا الغیث** اس میں **غیث** کا معنی حقیقی بادل ہے اور معنی مجازی نبات ہے ۔ **غیث** سے مراد معنی مجازی ''نبات'' لیا گیا ہے اور **غیث** کا استعمال نبات کے لئے **تسمیة المسبب باسم السبب** کے قبیل سے ہے کیونکہ نبات ''مسبب'' کا نام سبب ''بادل'' کیساتھ رکھ دیا ہے، اور مجاز مرسل ہے کیونکہ غیث کے معنی حقیقی بادل اور معنی مجازی نبات کے درمیان مشابہت کے علاوہ سببیت و مسببیت کا علاقہ ہے۔

او مسببه الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ شیٔ یعنی سبب کا نام مسبب کے نام کے ساتھ رکھنا مجاز مرسل ہے جیسے **امطرت السماء نباتا** ، اس میں نباتا، معنی مجازی ''غیث'' کے لئے استعمال کی گیا ہے اور **تسمیة السبب باسم المسبب** کے قبیل سے ہے کیونکہ سبب ''**غیث**'' کا نام مسبب ''نبات'' کے ساتھ رکھا گیا ہے اور یہ مجاز مرسل ہے کیونکہ **نبات** کے معنی حقیقی ''گھاس'' اور معنی مجازی "**غیث**" کے درمیان مشابہت کے علاوہ سببیت و مسببیت کا علاقہ ہے۔

او ماکان علیه الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ شیٔ کا نام اس نام کے ساتھ رکھنا جو نام اس شیٔ کا زمانہ گذشتہ میں تھا اور اب وہ نام نہیں ہے، اس کو **تسمیة الشیٔ باسم ماکان** کہا جاتا ہے یہ بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے جیسے **واتوا الیتمی اموالهم** ۔یتیم اس بچے کو کہا جاتا ہے جس کے والد کا انتقال ہو گیا ہو اور وہ بچہ نابالغ ہو۔ اس آیت میں کہا جارہا ہے کہ یتیموں کا مال بالغ ہونے کے بعد یتیموں کے حوالہ کردو، سوال: بالغ ہونے کے بعد آدمی یتیم نہیں رہتا ہے پھر اس کو یتیم کیوں کہا گیا ہے؟ جواب: اس آیت میں بالغ کا نام یتیم رکھ دیا گیا ہے اس کے سابقہ نام کے ساتھ جس نام سے وہ زمانہ گذشتہ یعنی بچپن کے زمانہ میں موسوم تھا۔

او مایؤل الیه . شیٔ کا نام اس چیز کے نام کیساتھ رکھنا جس کی طرف وہ چیز لوٹے گی یعنی زمانہ مستقبل میں جو اس کا نام ہوگا اس نام سے زمانہ حال ہی میں پکارا جائے اس کو **تسمیة الشیٔ باسم ما یؤل الیه** کہا جاتا ہے اور یہ بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے جیسے **انی ارانی اعصر خمرا** اس آیت میں قائل کا مقصود یہ ہے کہ میں نے خود کو انگور نچوڑتے دیکھا ہے، سوال: قائل نے شیرۂ انگور کو خمر یعنی شراب سے ساتھ موسوم کیا ہے جب کہ یہ شراب نہیں ہے جواب: یہ نام **ما یؤل الیه** کے اعتبار سے ہے کہ اگرچہ یہ شیرہ انگور ہے، شراب نہیں ہے مگر انجام کار زمانہ مستقبل میں وہ شراب ہونے والا ہے کیونکہ انگوری شراب: شیرہ انگور سے تیار ہوتی ہے۔

او محله . یا شیٔ کا نام اس کے محل کے نام کے ساتھ رکھنا جیسے **فلیدع نادیه** سے مراد حال ''**اهل نادیه**'' ہے مگر حال **اهل نادیه** کو اس کے محل یعنی نادیہ کے نام سے موسوم کردیا گیا ہے اس کو **تسمیة الحال باسم المحل** کہا جاتا ہے اور یہ بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے۔

او حاله . یا محل کا نام حال کے نام کے ساتھ رکھنا اس کو **تسمیة المحل باسم الحال** کہا جاتا ہے اور یہ بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے جیسے **واما الذین ابیضت وجوههم ففی رحمة الله** اس میں **رحمة الله** حال ہے اور اس سے مراد محل "**الجنة**" ہے چنانچہ **ففی الجنة** کے معنی میں ہے، مگر محل ''جنت'' کو حال یعنی ''رحمت اللہ'' کے نام سے موسوم کردیا گیا ہے۔

او آلته . یا شیٔ کا نام اس کے آلہ کے نام کے ساتھ رکھنا جیسے **واجعل لی لسان صدق فی الاخرین** اس آیت کا مقصود **اجعل لی ذکرا حسنا فی الاٰخرین** ہے مگر ذکر حسن کو اس کے آلہ یعنی لسان کے نام سے موسوم کردیا ہے، یہ بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَۃُ قَدْ تُقَیَّدُ بِالتَّحْقِیْقِیَّۃِ لِتَحَقُّقِ مَعْنَاھَا حِسًّا اَوْ عَقْلًا کَقَوْلِہٖ ع لَدٰی اَسَدٍ شَاکِی السَّلَاحِ مُقَذَّفٍ÷اَیْ رَجُلٍ شُجَاعٍ وَقَوْلِہٖ تَعَالٰی اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ اَیِ الدِّیْنَ الْحَقَّ وَدَلِیْلُ اَنَّھَا مَجَازٌ لُغَوِیٌّ کَوْنُھَا مَوْضُوْعَۃً لِلْمُشَبَّہِ بِہٖ لَا لِلْمُشَبَّہِ وَلَا لِلْاَعَمِّ مِنْھُمَا وَقِیْلَ اِنَّھَا عَقْلِیٌّ بِمَعْنٰی اَنَّ التَّصَرُّفَ فِیْ اَمْرٍ عَقْلِیٍّ لَا لُغَوِیٍّ لِاَنَّھَا لَمَّا لَمْ تُطْلَقْ عَلَی الْمُشَبَّہِ اِلَّا بَعْدَ ادِّعَاءِ دُخُوْلِہٖ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّہِ بِہٖ کَانَ اِسْتِعْمَالُھَا اِسْتِعْمَالًا فِیْمَا وُضِعَتْ لَہٗ وَلِھٰذَا صَحَّ التَّعَجُّبُ فِیْ قَوْلِہٖ شِعْرٌ قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ مِنَ الشَّمْسِ ÷نَفْسٌ اَعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نَفْسِیْ ÷قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبٍ ÷شَمْسٌ تُظَلِّلُنِیْ مِنَ الشَّمْسِ ÷وَالنَّھْیُ عَنْہُ فِیْ قَوْلِہٖ شِعْرٌ لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰی غَلَالَتِہٖ ÷قَدْ زُرَّ اَزْرَارُہٗ عَلَی الْقَمَرِ ÷وَرُدَّ بِاَنَّ الْاِدِّعَاءَ لَا یَقْتَضِیْ کَوْنَھَا مُسْتَعْمَلَۃً فِیْمَا وُضِعَتْ لَہٗ وَاَمَّا التَّعَجُّبُ وَالنَّھْیُ عَنْہُ فَلِلْبِنَاءِ عَلٰی تَنَاسِی التَّشْبِیْہِ قَضَاءً لِّحَقِّ الْمُبَالَغَۃِ.

ترجمہ: اور استعارہ کبھی تحقیقیہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اس کے معنی کے حساً یا عقلاً متحقق ہونے کی وجہ سے جیسے اس کا قول مصرعہ (میں) ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے ہتھیار والا اور جنگ آزمودہ ہے یعنی بہادر آدمی ہے اور (جیسے) اللہ تعالی کا قول دکھلا ہم کو سیدھی راہ یعنی دین حق اور اس بات کی دلیل کہ وہ (استعارہ) مجاز لغوی ہے اس کا مشبہ بہ کے لئے موضوع ہونا ہے نہ کہ مشبہ کے لئے اور نہ ان دونوں سے عام کے لئے اور کہا گیا ہے کہ وہ عقلی ہے بایں معنی کہ تصرف امر عقلی میں ہے نہ کہ لغوی میں اس لئے کہ وہ جب مشبہ پر نہیں بولا گیا مگر مشبہ کے جنس مشبہ بہ میں داخل ہونے کے دعوی کے بعد تو استعارہ کا استعمال موضوع لہ میں ہوگیا اور اسی وجہ سے صحیح ہے تعجب اس کے قول میں شعر: کھڑا ہوا میرے اوپر سورج سے سایہ ڈالتا ہے، ایسا نفس جو مجھے اپنی جان سے زیادہ عزیز ہے، کھڑا ہوا مجھ پر سایہ ڈالتا ہے اور تعجب ہے کہ سورج میرے اوپر سورج سے سایہ ڈالتا ہے اور اس (تعجب) سے نہی کرنا اس کے قول میں شعر: اس کی کُنجی کی خستگی سے تعجب نہ کرو بیشک اس کی گھنڈیاں چاند پر لگی ہوئی ہے اور (اس دلیل کو) رد کر دیا گیا ہے بایں طور کہ دعوی کرنا اس (استعارہ) کے ماوضع لہ میں مستعمل ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور بہر حال تعجب اور اس سے نہی تو یہ تناسی تشبیہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے ہے مبالغہ کا حق پورا کرنے کے لئے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی استعارہ کو تحقیقیہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے یعنی استعارہ کی ایک قسم استعارہ تحقیقیہ ہے، استعارہ تحقیقیہ کو استعارہ تحقیقیہ اس لئے کہتے ہیں کہ جس معنی کے لئے استعارہ ہوتا ہے وہ معنی حساً یا عقلاً متحقق اور محسوس ہوتا ہے یعنی اس معنی کی طرف اشارۂ حسیہ یا اشارۂ عقلیہ کیا جاتا ہے۔ جس معنی کی طرف اشارۂ حسیہ ہوتا ہے اس کی مثال زہیر بن ابوسلمی کا یہ مصرعہ ہے **لدی اسد شاکی السلاح مقذف**. اس مصرعہ میں **اسد** بہادر آدمی کے لئے مستعار ہے اور جس معنی (بہادر آدمی) سے استعارہ کیا گیا ہے وہ معنی حساً متحقق ہے یعنی بہادر آدمی کا آنکھ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اور وہ معنی جس سے استعارہ کیا جاتا ہے اور اس معنی کی طرف اشارہ عقلیہ ہوتا ہے اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ قول ہے **اھدنا الصراط المستقیم**۔ اس میں **صراط مستقیم** بول کر دین حق سے استعارہ کیا گیا ہے، دین حق سے مراد ملت اسلام ہے اور جس معنی یعنی ملت اسلام سے استعارہ کیا گیا ہے وہ ملت اسلام عقلاً متحقق ہے۔

ودلیل انھا مجاز لغوی الخ۔ یہ بات یاد رکھئے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یا مجاز عقلی اس سلسلہ میں علماء بیان کا اختلاف ہے، جمہور اور مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یعنی استعارہ ایسا لفظ ہے جو اپنے معنیٔ موضوع لہ کے علاوہ میں استعمال ہوتا ہے اور اس لفظ کے معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ مرادی کے درمیان مشابہت کا علاقہ ہوتا ہے، یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ کے مجاز لغوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ

استعارہ مشبہ بہ کے لئے وضع ہوتا ہے نہ کہ مشبہ کے لئے اور نہ ان دونوں مشبہ مشبہ بہ کے علاوہ دوسرے امر عام کے لئے جیسے رایت اسدا یرمی میں لفظ اسد کا رجل شجاع کے لئے استعارہ کیا گیا ہے جس کا قرینہ یرمی ہے جو "معنی ماوضع لہ" کے مراد ہونے سے مانع ہے۔ اس میں لفظ اسد، مشبہ بہ یعنی شیر کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ یعنی رجل شجاع کے لئے اور نہ ان دونوں "مشبہ مشبہ بہ" کے علاوہ امر اعم مثلاً حیوان مجتری کے لئے جو حیوان مجتری مشبہ بہ "شیر" اور مشبہ "رجل شجاع" دونوں کو عام ہے۔ الغرض استعارہ ایسا لفظ ہے جو مشبہ بہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور علاقہ مشابہت اور قرینہ کی وجہ سے مشبہ یعنی "غیر ماوضع لہ" میں استعمال ہوتا ہے اور جو لفظ اس طرح کا ہو وہ مجاز لغوی ہوتا ہے پس استعارہ مجاز لغوی ہوا۔

وقیل انہا مجاز عقلی الخ . اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے، استعارہ کے مجاز عقلی ہونے کا معنی: امر عقلی میں خلاف واقع تصرف کرنا ہے نہ امر لغوی میں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجاز عقلی کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے۔ پہلی چیز: شی کی غیر ماھولہ کی طرف اسناد کرنا، جس کا بیان، علم معانی میں حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کی بحث میں ہوا، اور دوسری چیز: خلاف واقع امر عقلی میں تصرف کرنا، یہاں مجاز عقلی سے یہی دوسری چیز مراد ہے، امر عقلی سے مراد: وہ چیز ہے جس کا عقل سے ادراک ہوا اور وہ معانی عقلیہ ہے، استعارہ کے باب میں معانی عقلیہ "مشبہ، مشبہ بہ ہیں اور اس معانی عقلیہ میں خلاف واقع تصرف یہ ہے کہ مشبہ کے، مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعوی ہوتا ہے، اگرچہ واقع کے اعتبار سے مشبہ، مشبہ بہ کی جنس سے ہوتا نہیں ہے۔

لانہا لما لم تطلق الخ . رہی یہ بات کہ استعارہ کے مجاز لغوی نہ ہونے اور مجاز عقلی ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تو یہاں سے اس کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ مشبہ پر استعارہ کا اطلاق اس وقت درست ہوتا ہے جب کہ مشبہ کے جنس مشبہ بہ میں داخل ہونے کا دعوی کیا جائے یعنی یہ دعوی کیا جا ئے کہ مشبہ، مشبہ بہ کا ایک فرد ہے، اور جب مشبہ، مشبہ بہ کا ایک فرد ہوا تو استعارہ کا اطلاق و استعمال مشبہ کے لئے، ماوضع لہ ادعائی میں ہوا، اور ہر وہ چیز جو ماوضع لہ ادعائی میں مستعمل ہو وہ مجاز لغوی نہیں ہوتی ہے بلکہ مجاز عقلی ہوتی ہے پس استعارہ مجاز لغوی نہیں ہوگا بلکہ مجاز عقلی ہوگا مثلاً لفظ اسد کا اطلاق، مشبہ یعنی رجل شجاع پر اس وقت کیا جائے گا جب کہ اس کو ادعائی طور پر مشبہ بہ "اسد" کی جنس سے فرض کر لیا جائے کہ یہ اس کا ایک فرد ہے اور جب رجل شجاع جنس اسد کا ایک فرد بن گیا تو بلاشبہ اسد کا استعمال رجل شجاع کے لئے، موضوع لہ ادعائی میں ہوا اور جو لفظ بعد الادعاء اپنے مو ضوع لہ میں استعمال ہو وہ مجاز عقلی ہوتا ہے نہ کہ مجاز لغوی پس لفظ اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے مجاز عقلی ہوا۔

ولهذا صح التعجب الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کا استعمال اس دعوی کے بعد ہوتا ہے کہ مشبہ، مشبہ بہ کی جنس سے ہے، ابن العمید کے اس قول "**شعر قامت تظللنی من الشمس ÷نفس اعز علی من نفسی ÷قامت تظللنی ومن عجب ÷شمس تظللنی من الشمس**" میں تعجب صحیح ہے، شاعر نے یہ شعر ایک حسین و جمیل لڑکے کے بارے میں کہا ہے، اس شعر کے آخری مصرعہ میں شاعر نے مشبہ یعنی اس حسین لڑکے کو، مشبہ بہ سورج کا ایک فرد مانا ہے اور جب حسین لڑکا سورج کا ایک فرد ہوا تو اس لڑکے کا سورج سے سایہ کرنا :سورج کا سورج سے سایہ کرنا ہوا اور سورج کا سورج سے سایہ کرنا تعجب کی بات ہے کیونکہ ذاتی طور پر سورج سورج سے سایہ نہیں کرتا ہے بلکہ سایہ کو ختم کرتا ہے۔ گویا یہ تعجب اس لئے ہوا ہے کہ اس حسین لڑکے "مشبہ" کو مشبہ بہ کی جنس سے ہونے کا دعوی کیا ہے پس اس شعر میں تعجب صحیح ہوا اس وجہ سے کہ مشبہ کے مشبہ بہ میں داخل ہونے کا دعوی کیا گیا ہے۔

والنہی عنہ الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کا استعمال اس دعوی کے بعد ہوتا ہے کہ مشبہ، مشبہ بہ کی جنس سے

ہے،شاعر ابی الحسن کے اس قول ''شعر لا تعجبو امن بلی غلالته ÷قد زر ازراره علی القمر '' میں تعجب سے نہی صحیح ہے،اس شعر کے پہلے مصرعہ میں شاعر نے اپنے مخاطب کو،محبوب کی بنیائن کی خستگی پر تعجب کرنے سے روکا ہے چنانچہ فرمایالاتعجبوا اوراس کا روکنا صحیح بھی ہے کیونکہ شاعر نے مشبہ یعنی محبوب کو مشبہ بہ یعنی چاند کا ایک فرد مانا ہے اور جب محبوب چاند کا ایک فرد ہو گیا تو محبوب کی بنیائن چاند سے متصل ہوئی اس کی بنیائن کے خستہ ہونے سے تعجب نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ جب محبوب چاند کا ایک فرد ہو گیا تو محبوب کی بنیائن چاند سے متصل ہوئی اور کتان کا کپڑا جس سے محبوب کی بنیائن تیار ہے حقیقی چاند سے متصل ہونے سے خستہ ہوتا ہی ہے۔

ورد بان الادعاء الخ ۔ ابھی اوپر یہ کہا گیا ہے کہ بعض لوگوں نے استعارہ کو مجاز عقلی قرار دیا ہے اوراستعارہ کے مجاز عقلی ہونے پر دلیل یہ بیان کی تھی کہ مشبہ پر استعارہ کا اطلاق اس وقت درست ہوتا ہے جب کہ مشبہ کے جنس مشبہ بہ میں داخل ہونے کا دعوی کیا جائے یعنی یہ دعوی کیا جائے کہ مشبہ،مشبہ بہ کا ایک فرد ہے،اور جب مشبہ،مشبہ بہ کا ایک فرد ہوا تو استعارہ کا اطلاق واستعمال مشبہ کے لئے،ماوضع لہ ادعائی میں ہوا،اور ہر وہ چیز جو ماوضع لہ ادعائی میں مستعمل ہو وہ مجاز لغوی نہیں ہوتی ہے بلکہ مجاز عقلی ہوتی ہے پس استعارہ مجاز لغوی نہیں ہوگا بلکہ مجاز عقلی ہوگا ۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اس دلیل کو رد کر دیا گیا ہے اور اس دلیل کو رد اس طرح کر دیا گیا ہے کہ مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس میں دخول کا دعوی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ استعارہ ماوضع لہ میں مستعمل ہو کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ رایت اسدا یرمی میں لفظ اسد رجل شجاع میں مستعمل ہے جبکہ اسد کا معنی موضوع لہ شیر ہے، بلکہ مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس میں دخول کے دعوی کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ بہ کو ایک ایسے وصف کے ساتھ مؤول کیا جائے جو مشبہ اور مشبہ بہ ہر دو میں مشترک ہو اور اس وصف کے دو فرد ہوں ایک متعارف اور دوسرا غیر متعارف پس لفظ اسد کا فرد متعارف تو وہ ہے جس کے لئے انتہاء درجہ کی جرأت ایک مخصوص جسم (شیر کے جسم) کے ساتھ پائی جاتی ہو اور فرد غیر متعارف وہ ہے جس میں غایت جرأت تو ہے مگر ہیکل مخصوص (شیر کی ہیکل) میں نہیں ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ اسد فرد متعارف کے لئے موضوع ہے نہ کہ فرد غیر متعارف کے لئے ہاں اس میں مستعمل ضرور ہے اور لفظ یرمی اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں متعارف مراد نہیں ہے لہذا غیر متعارف معنی متعین ہو گیا جس میں اسد کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہے لہذا یہ استعارہ مجاز لغوی ہوا نہ کہ مجاز عقلی۔

واما التعجب والنهی الخ ۔ اس تردید کے بعد سوال ہوتا ہے کہ جب مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس سے ہونے کا دعوی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ استعارہ موضوع لہ میں مستعمل ہو تو گذشتہ دونوں شعروں میں تعجب اور نہی عن التعجب دونوں کیسے صحیح ہوئے،ان کی صحت تو اس پر موقوف تھی کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا ایک فرد حقیقی مانا جائے، یہاں سے مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ تعجب اور نہی عن التعجب کا صحیح ہونا تناسی تشبیہ پر مبنی ہے کہ دونوں مثالوں میں تشبیہ کو بھلا کر (اڑا کر) مبالغہ میں اضافہ کرنا ہے یعنی تشبیہ سے مبالغہ حاصل ہوتا ہے اور جب تشبیہ کو اڑا دیا گیا تو اس مبالغہ میں اضافہ ہو گیا جو استعارہ کا مقصد اصلی ہے تا کہ مبالغہ کا حق ادا ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں متحد ہیں یہاں تک کہ جو چیز مشبہ بہ پر مرتب ہے یعنی تعجب اور نہی عن التعجب وہ مشبہ پر بھی مرتب ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ تُفَارِقُ الْكِذْبَ بِوَجْهَيْنِ بِالْبِنَاءِ عَلَى التَّاوِيْلِ وَنَصْبِ الْقَرِيْنَةِ عَلٰى اِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ وَلَا تَكُوْنُ عَلَمًا لِمُنَافَاتِهِ الْجِنْسِيَّةَ اِلَّا اِذَا تَضَمَّنَ نَوْعَ وَصْفِيَّةٍ كَحَاتِمٍ وَقَرِيْنَتُهَا اِمَّا اَمْرٌ وَاحِدٌ كَمَا فِي قَوْلِكَ رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ اَوْ اَكْثَرُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَاِنْ تَعَافُوْا الْعَدْلَ وَالْاِيْمَانَا ÷فَاِنَّ فِيْ اَيْمَانِنَا نِيْرَانَا÷اَوْ مَعَانٍ مُلْتَئِمَةٌ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَصَاعِقَةٍ مِنْ نَصْلِهٖ تَنْكَفِيْ بِهَا ÷عَلٰى رُؤُسِ الْاَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبَ ÷

ترجمہ: استعارہ جھوٹ سے دو وجہوں کے ساتھ ممتاز ہوتا ہے (ایک) تاویل پر مبنی ہونے کے ساتھ (دوسری) ظاہر کے خلاف کے مراد ہونے پر قرینہ قائم کرنے کے ساتھ اور وہ (استعارہ) علم نہیں ہوسکتا اس (علم) کے جنسیت کے منافی ہونے کی وجہ سے مگر جب کہ (علم) نوع وصفیت کو متضمن ہو جیسے حاتم، اور اس کا قرینہ یا تو امر واحد ہوگا جیسے تیرے قول رایت اسدا یرمی میں یا زیادہ ہوگا جیسے اس کا قول شعر اگر تم انصاف اور ایمان کو برا سمجھتے ہو تو بیشک میرے ہاتھوں میں آگ ہے یا چند معانی مرکبہ ہونگے جیسے اس کا قول شعر: بہت سی بجلیاں اس کی دھار سے پلٹتی ہے، ہم عمروں کے سروں پر پانچ بادل ہوکر۔

تشریح: استعارہ اور جھوٹ چونکہ دونوں غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتے ہیں اسلئے استعارہ بھی جھوٹ ہی معلوم ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ اور جھوٹ دو طریقوں سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، ایک یہ کہ استعارہ تاویل پر مبنی ہوتا ہے، استعارہ میں تاویل اس طرح ہوتی ہے کہ استعارہ میں معنی غیر موضوع لہ "مشبہ" کے معنی موضوع لہ "مشبہ بہ" کی جنس میں داخل ہونے کا دعوی ہوتا ہے بایں طور کے مشبہ بہ کے دو افراد بنا دیئے جاتے ہیں ایک متعارف اور دوسرا غیر متعارف اور استعارہ اس کا فرد غیر متعارف ہوتا ہے، اور جھوٹ میں کوئی تاویل نہیں ہوتی ہے۔ دوسرا یہ کہ استعارہ میں ظاہر کے خلاف کے مراد ہونے پر قرینہ قائم ہوتا ہے یعنی استعارہ میں اس بات پر قرینہ ہوتا ہے کہ یہاں اس لفظ کا معنی موضوع لہ مراد نہیں ہے بلکہ معنی غیر موضوع لہ مراد ہے برخلاف جھوٹ کے کہ اس کا قائل ظاہر کے خلاف مراد ہونے پر کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا ہے بلکہ جھوٹ کی ترویج میں پوری طاقت صرف کردیتا ہے۔

ولا تکون علما لمنافاته الجنسیة الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ علم نہیں ہوسکتا ہے یعنی علم میں استعارہ جاری نہیں ہوگا، کیونکہ استعارہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے مشبہ بہ کے دو افراد متعارف اور غیر متعارف قرار دیکر مشبہ کو فرد غیر متعارف بنا کر مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعوی کیا جائے پس استعارہ جنس ہوگیا یعنی اس میں عموم ہوگیا اور علم تعین وتشخص کا تقاضا کرتا ہے اور تشخص وجنسیت میں منافات ہے پس علم میں استعارہ جاری نہیں ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ ہاں اگر علمِ شخصی کا مدلول کسی وصف خاص کے ساتھ اس طرح مشہور ہو کہ جب وہ علم بولا جائے تو وہ وصف سمجھا جائے تو پھر اس علم میں استعارہ جاری ہوسکتا ہے جیسے "حاتم"، علم ہے، اس کا مدلول یعنی ذات حاتم، وصف خاص یعنی "جود" کے ساتھ اس طرح مشہور ہے کہ جب علم یعنی حاتم بولا جائے تو اس سے وصف خاص "جود" مفہوم ہوتا ہے لہذا حاتم کے ساتھ وصف جود میں دوسرے شخص کو تشبیہ دیکر **رایت الیوم حاتما** کہنا صحیح ہے، اس وقت حاتم کا اطلاق حاتم طائی پر حقیقت اور اس دوسرے شخص پر مجاز اور استعارہ ہوگا۔

وقرینتها اما امر واحد الخ . استعارہ چونکہ مجاز کے قبیل سے ہے اور مجاز کے لئے قرینہ ضروری ہے پس استعارہ کے لئے بھی قرینہ ضروری ہوا جو قرینہ اس بات پر دلالت کریگا کہ اس لفظ کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ وہ معنی مجازی مراد ہے جس سے استعارہ کیا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ وہ قرینہ یا تو شئ واحد ہوگا جیسے **رایت اسدا یرمی** میں اسد بول کر رجل شجاع سے استعارہ کیا ہے اور رجل شجاع مراد ہونے پر قرینہ یرمی ہے اور یہ قرینہ امر واحد ہے دوسرا کوئی قرینہ نہیں ہے، یا وہ قرینہ ایک سے زائد ہوگا چاہے دو ہوں یا دو سے زائد جیسے بعض عرب کا قول شعر **فان تعافوا العدل والایمانا ÷ فان فی ایماننا نیرانا** ÷ اس شعر میں نیران جس کا معنی حقیقی آگ ہے اور معنی مجازی تلوار ہے، نیران بولکر تلوار سے استعارہ کیا گیا ہے اور تلوار سے استعارہ ہونے پر دو قرینے ہیں ایک عدل اور دوسرا ایمان ہے اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم عدل اور

ایمان کو ناپسند کرو گے تو ہمارے ہاتھ میں تلوار ہے جو تم کو طاعت کی طرف جھکا دیگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ پر قرینہ کبھی چند معانی ہونگے جو معانی ایک دوسرے سے مربوط ہوں گے اوران کا مجموعہ قرینہ بنے گا، ان معانی میں سے ہر ہر معنی الگ الگ قرینہ نہیں ہوگا جیسے بحتری شاعر کا قول **شعر و صاعقة من نصله تنكفي بها ÷علی رؤس الاقران خمس سحائب** ÷اس شعر میں سحائب کا معنی موضوع لہ بادل ہے اور معنی مجازی جس سے استعارہ کیا گیا ہے پانچوں انگلیاں ہیں اور پانچوں انگلیوں سے استعارہ پر قرینہ چند معانی مرکبہ ہیں، ایک تو **صاعقة** کا لفظ لاکر یہ بتایا ہے کہ یہاں ایک آگ ہے جو ممدوح کی تلوار کی دھار سے نکلتی ہے اس کے بعد **رؤس الاقران** کا ذکر ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آگ تلوار کی دھار سے نکل کر دشمنوں کی گردنوں پر پڑتی ہے جس سے وہ ہلاک ہوجاتے ہیں اس کے بعد خمس کا لفظ ذکر کیا گیا ہے جو پانچ کے عدد پر دلالت کرتا ہے پس ان امور کے مجموعہ سے یہ ثابت ہوگیا کہ سحائب سے مراد پانچوں انگلیاں ہیں۔

وَهِیَ بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَیْنِ قِسْمَانِ لِاَنَّ اِجْتِمَاعَهُمَا فِی شَیْءٍ اِمَّا مُمْكِنٌ نَحْوُ اَحْیَیْنَاهُ فِی اَوَ مَنْ كَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنَاهُ اَیْ ضَالًّا فَهَدَیْنَاهُ وَلْتُسَمَّ وِفَاقِیَّةً وَاِمَّا مُمْتَنِعٌ كَاِسْتِعَارَةِ اِسْمِ الْمَعْدُوْمِ لِلْمَوْجُوْدِ لِعَدَمِ غِنَائِهٖ وَلْتُسَمَّ عِنَادِیَّةً وَمِنْهَا التَّهَكُّمِیَّةُ وَالتَّمْلِیْحِیَّةُ وَهُمَا مَا اسْتُعْمِلَ فِی ضِدِّهٖ اَوْ نَقِیْضِهٖ لِمَا مَرَّ نَحْوُ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ۔

ترجمه: اور وہ (استعارہ) طرفین کے اعتبار سے دو قسموں پر ہے اس لئے کہ ان دونوں کا اجتماع کسی ایک شئی میں یا تو ممکن ہوگا جیسے **او من كان ميتا فاحييناه** (بھلا ایک شخص جو کہ مردہ تھا پھر ہم نے اس کو زندہ کردیا) میں **احييناه** یعنی وہ گمراہ تھا پس ہم نے اس کو ہدایت دی اور چاہئے کہ اس کا نام وفاقیہ رکھا جائے یا ممتنع ہوگا جیسے موجود کے لئے لفظ معدوم کا استعارہ اس کے عدم نفع کی بناء پر اور چاہئے کہ اس کا نام عنادیہ رکھا جائے اور اسی سے تہکمیہ، تملیحیہ ہیں اور وہ ایسی چیزیں ہیں جو اپنی ضد میں مستعمل ہوں یا اپنی نقیض میں اس وجہ سے جو گذر چکی جیسے ان کو دردناک عذاب کی خوش خبری سنادے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ، دونوں طرفوں ''مستعار منہ (مشبہ بہ) اور مستعار لہ (مشبہ)'' کے اعتبار سے دو قسموں پر ہے (۱) وفاقیہ (۲) عنادیہ۔ **لان اجتماعهما الخ**۔ سے استعارہ کے ان دونوں قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ مذکورہ دونوں طرفوں کا ایک ہی چیز میں اجتماع ممکن ہوگا یا ممتنع ہوگا، اگر ان دونوں کا اجتماع ممکن ہو تو اس کو وفاقیہ کہتے ہیں جیسے **او من كان ميتا فاحييناه** اس آیت کی تفسیر مصنف نے **ضالا فهديناه** سے کی ہے کہ وہ گمراہ تھا پس ہم نے اس کو ہدایت دی۔

اس آیت میں احیاء کا معنی حقیقی زندہ کرنا ہے اور معنی مجازی جس سے استعارہ کیا گیا ہے ہدایت دینا ہے اور ان معنی حقیقی ''مستعار منہ'' اور معنی مجازی ''مستعار لہ'' دونوں کا ایک ہی چیز میں جمع ہونا ممکن ہے جیسے اللہ تعالی کہ وہ ہادی بھی ہے اور محیی بھی ہے، یا استعارہ کے دونوں طرفوں کا ایک ہی چیز میں جمع ہونا ممتنع ہوگا، اور اس طرح کے استعارہ کا نام استعارہ عنادیہ رکھا جاتا ہے۔ جیسے موجود کے لئے معدوم کا استعارہ مثلا زید جس سے کسی کو نفع نہ ہو اس کے بارے میں کہا جائے **رايت اليوم معدوما** ۔ دیکھئے! لفظ معدوم کا معنی حقیقی غیر موجود اور معنی مجازی موجود ہے جس سے استعارہ کیا گیا ہے اس میں مستعار منہ غیر موجود اور مستعار لہ موجود دونوں طرف ایک ہی چیز میں جمع نہیں ہوسکتے ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ معدوم کا استعارہ موجود کے لئے کیوں کیا جاتا ہے تو مصنف **لعدم غنائه** سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ اس موجود سے کوئی نفع نہیں ہے پس وہ شئی معدوم کی طرح ہوگیا۔

ومنها التهكمية الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ تہکمیہ اور استعارہ تملیحیہ بھی عنادیہ ہی کے قبیل سے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ تہکمیہ اور استعارہ تملیحیہ وہ ہیں جو ضد میں استعمال ہوتے ہیں یعنی یہ دونوں استعارہ معنی حقیقی کی ضد میں مستعمل ہوتے ہیں، یا یہ دونوں استعارہ معنی حقیقی کی نقیض میں مستعمل ہوتے ہیں اس دلیل سے جو گذر گئی یعنی پیچھے آیا ہے کہ تضاد اور تناقض کو بغرض تہکم و تملیح بمنزلہ تناسب قرار دے لیتے ہیں جیسے آیت فبشر هم بعذاب اليم کہ اس آیت میں بشارت کا لفظ جو مسرت بخش امر کی خبر دینے کے کئے موضوع ہے اس کو تہکم واستہزاء یا تملیح کے طور پر معنی مجازی انذار کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے جو پہلے معنی موضوع لہ کی ضد ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ الْجَامِعِ قِسْمَانِ لِاَنَّه اِمَّا دَاخِلٌ فِي مَفْهُوْمِ الطَّرَفَيْنِ، نَحْوُ كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ اِلَيْهَا فَاِنَّ الْجَامِعَ بَيْنَ الْعَدْوِ وَالطَّيَرَانِ هُوَ قَطْعُ الْمَسَافَةِ بِسُرْعَةٍ وَهُوَ دَاخِلٌ فِيْهِمَا وَاِمَّا غَيْرُدَاخِلٍ فِيْهِمَا كَمَا مَرَّ وَاَيْضًا اِمَّا عَامِيَّةٌ وَهِيَ الْمُبْتَذَلَةُ لِظُهُوْرِ الْجَامِعِ فِيْهِمَانَحْوُ رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ اَوْخَاصِيَةٌ وَهِيَ الْغَرِيْبَةُ وَالْغَرَابَةُ قَدْ تَكُوْنُ فِي نَفْسِ الشِّبْهِ كَمَا فِي قَوْلِه ع وَاِذَا احْتَبٰى قَرْبُوْسَه بِعِنَانِه ÷وَقَدْ تَحْصُلُ بِتَصَرُّفٍ فِي الْعَامِيَةِ كَمَا فِي قَوْلِه ع وَسَالَتْ بِاَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْاَبَاطِحُ ÷اِذْاَسْنَدَ الْفِعْلَ اِلَى الْاَبَاطِحِ دُوْنَ الْمَطِيِّ وَاَدْخَلَ الْاَعْنَاقَ فِي السَّيْرِ۔

ترجمہ: اور (استعارہ) جامع کے اعتبار سے دوقسموں پر ہے اس لئے کہ وہ (جامع) یا تو طرفین کے مفہوم میں داخل ہوگا جیسے جب بھی اس نے دشمن کی ڈراونی آواز سنی تو اس کی طرف اڑ گیا اس لئے کہ دوڑنے اور اڑنے کے درمیان جامع وہ تیزی سے مسافت کو طے کرنا ہے اور وہ ان دونوں میں داخل ہے یا ان دونوں میں داخل نہیں ہے جیسا کہ گذر گیا اور نیز یا تو عامیہ ہوگا اور یہی مبتذلہ ہے ان دونوں میں جامع کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے میں نے شیر کو تیر پھینکتے ہوئے دیکھا ہے یا خاصیہ ہوگا اور یہی غریبہ ہے اور غرابت کبھی نفس تشبیہ میں ہوتی ہے جیسے اس کے قول میں مصرعہ، جب گھوڑے نے اپنی لگام کے ساتھ زین کے اگلے حصہ کا احتباء کرلیا اور کبھی عامیہ میں تصرف سے حاصل ہوتی ہے جیسے اس کے قول میں مصرعہ اور اونٹوں کی گردنوں کے ساتھ سنگریزے بہہ پڑے اس لئے کہ اس نے فعل کی اباطح کی طرف اسناد کی ہے نہ کہ مطی کی طرف اور داخل کیا ہے گردنوں کو سیر میں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جامع کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں لانه سے مصنف ان دونوں قسموں کی تفصیل بیان کررہے ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ جامع، طرفین یعنی مستعارلہ اور مستعارمنہ کے مفہوم میں داخل ہو جیسے حضور علیہ السلام کا قول ہے خير الناس رجل يمسك بعنان فرسه كلما سمع هيعة طار اليها، اچھا آدمی وہ ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ کو روکے جب بھی اس نے دشمن کی ڈراونی آواز سنی تو اس کی طرف اڑ گیا اس میں طار کا معنی حقیقی: اڑنا ہے جو مستعارمنہ ہے اور معنی مجازی: دوڑنا ہے، جو مستعارلہ ہے، اس استعارہ میں مستعارمنہ ''اڑنے'' اور مستعارلہ ''دوڑنے'' کے درمیان وصف جامع: تیزی سے مسافت کو طے کرنا ہے، اور یہ جامع یعنی تیزی سے مسافت کو قطع کرنا ان دونوں طرفوں یعنی مستعارمنہ ''اڑنے'' اور مستعارلہ ''دوڑنے'' کے مفہوم اور معنی میں داخل ہے ہاں مستعارمنہ میں، یہ جامع زیادہ قوی ہے۔

واما غير داخل فيهما كما مر. دوسری قسم یہ ہے کہ وہ جامع جو استعارہ میں موجود ہے، دونوں طرفوں مستعارمنہ اور مستعارلہ کے مفہوم و معنی میں داخل نہ ہو جیسے لفظ اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے، کہ جامع یعنی وصف شجاعت، دونوں طرفوں مستعارمنہ ''شیر'' اور مستعارلہ ''رجل شجاع'' کے مفہوم اور معنی میں داخل نہیں ہے بلکہ ان دونوں کو عارض ہے۔

وایضا اما عامیۃ الخ یہاں سے استعارہ کی جامع ہی کے اعتبار سے دوسری تقسیم کی جارہی ہے، بہرحال استعارہ کی جامع ہی کے اعتبار سے پہلی قسم، استعارہ عامیہ ہے یعنی اس استعارہ میں ایسا جامع ہو جو ظاہر ہو اور اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کو عامۃ الناس بھی سمجھ جائے اور اسی کا دوسرا نام مبتذلہ ہے جیسے **رائیت اسدا یرمی** اس میں اسد کا معنی حقیقی یعنی مستعار منہ شیر ہے اور معنی مجازی یعنی مستعار لہ رجل شجاع ہے اور وصف جامع شجاعت ہے اور یہ جامع مبتذلہ ہے یعنی یہ جامع عامۃ الناس کو بھی سمجھ میں آجاتا ہے کیونکہ یہ جامع بالکل ظاہر ہے۔ اور دوسری قسم: استعارہ خاصیہ ہے، اور استعارہ خاصیہ ہی کو استعارہ غریبہ بھی کہتے ہیں بہرحال استعارہ خاصیہ وہ استعارہ ہے جس کے وصفِ جامع پر خواص ہی مطلع ہو سکے جن کو ایسا ذہن دیا گیا ہو جس کی وجہ سے ان (خواص) کو عوام پر فوقیت حاصل ہو۔

والغرابۃ قد تکون فی نفس الشبہ الخ مصنف فرماتے ہیں کہ غرابت کبھی نفس تشبیہ میں ہوتی ہے جیسے یزید بن سلمہ کا قول شعر **واذا احتبی قر بوسہ بعنانہ ÷ علک الشکیم الی انصراف الزائر ÷**۔ احتباء: کا فاعل فرس ہے، احتباء: پیٹھ اور پنڈلیوں کو کپڑے وغیرہ سے باندھ لینا۔ **قربوس**: زین کا اگلا حصہ۔ **علک**: چبانا۔ **الشکیم**: وہ کیل جو لگام میں جڑی ہوئی گھوڑے کے منہ میں رہتی ہے۔ **زائر**: مراد گھوڑے کا مالک یعنی اس شعر کا قائل۔ ترجمہ: جب گھوڑے نے لگام کے ساتھ اپنے قربوس (زین کے اگلے حصہ) کا احتباء کرلیا تو وہ زیارت کر نے والے کی واپسی تک منہ کی کیل چباتا رہا۔ شاعر نے گھوڑے کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ اتنا سدھا ہوا اور باادب ہے کہ جب مالک اس سے اتر کر لگام کو زین کے اگلے حصہ میں ڈالتا ہے تو وہ اس کے واپس آنے تک وہیں کھڑا رہتا ہے۔ اس شعر میں **احتباء**: مستعار منہ، اور القاء عنان مستعار لہ ہے اور وصف جامع: **القاء شیٔ علی شیٔ بطریق مخصوص** یعنی مخصوص طریقہ پر کسی چیز کو کسی چیز پر ڈالنا۔ اس استعارہ میں غرابت ہے، اور وجہ غرابت یہ ہے کہ طرفین اگرچہ بنفسہ ظاہر ہے لیکن دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے استعارہ اور تشبیہ نادر ہے، پس یہاں نفس تشبیہ میں غرابت پائی گئی۔

وقد تحصل بتصرف فی العامیۃ مصنف فرماتے ہیں کہ غرابت: کبھی عامیہ میں تصرف سے حاصل ہوتی ہے یعنی کبھی استعارہ عامیہ میں کوئی ایسا تصرف کرلیا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ بجائے عامیہ کے غریبہ ہوجاتا ہے جیسے کثیر عزہ کے قول میں شعر **اخذنا باطراف الاحادیث بیننا ÷ وسالت باعناق المطی الاباطح ÷** ہم نے آپس میں مختلف باتیں شروع کردی اور اونٹوں کی گردنوں کے ساتھ سنگریزے بہہ پڑے۔ **اباطح**: ابطح کی جمع ہے بمعنی وہ نالہ جس میں سنگریزے ہوں۔ اس میں سالت کا معنی حقیقی ''مستعار منہ'': سیلاب کا بہاؤ۔ اور معنی مجازی ''مستعار لہ'': اونٹ کی تیز اور نرم رفتار۔

الغرض اس شعر میں شاعر نے اونٹوں کی تیز اور نرم رفتار کو سیلاب کے بہاؤ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو نالوں میں بہہ رہے ہوں۔ اور وصف جامع: غایت سرعت ہے اور یہ تشبیہ متداول اور عامیہ ہے لیکن اس میں دو تصرف کئے گئے ہیں جس کی وجہ سے اس میں غرابت آگئی ہے، پہلا تصرف یہ ہے کہ سیلان جو مسیر ابل کے لئے مستعار ہے اس کو مطی اور اعناق کی طرف منسوب ہونا چاہئے تھا یعنی سالت کی اسناد مطی اور اعناق کی طرف ہونی چاہئے تھی کیونکہ مطی یعنی اونٹ ہی چلتا ہے لیکن شاعر نے مجازا اس کو سیلاب کے محل یعنی اباطح کی طرف منسوب کردیا اس تصرف سے مقصود اونٹ کی کثرت کو بتلانا ہے کہ اونٹ اس کثرت سے تھے کہ ان سے وادی بھر گئی۔ دوم یہ کہ شاعر نے اعناق کو سیر میں داخل کیا ہے یعنی شاعر نے تقدیری طور پر سیلان کی نسبت اعناق کی طرف بھی کی ہے کیونکہ باعناق میں باء برائے ملابست ہے اور عبارت یہ ہے سالت الاباطح متلبسۃ باعناق

المطی اور تقدیراً اسیلان کی اعناق کی طرف نسبت کی وجہ یہ ہے کہ اونٹ کی رفتار کا تیز اور سست ہونا عموماً اس کی گردن سے ظاہر ہوتا ہے یعنی تیزی اور سستی کا حال گردنوں ہی میں نمایا ہوتا ہے اور باقی اعضاء تیز اور سست رفتاری میں اسی کے تابع ہوتے ہیں، بہر حال ان دونوں تصرفوں کی وجہ سے مذکورہ استعارہ عامیہ میں غرابت آ گئی ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ الثَّلٰثَةِ سِتَّةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّ الطَّرَفَيْنِ اِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ فَالْجَامِعُ اِمَّا حِسِّيٌّ نَحْوُ فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهٗ خُوَارٌ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَلَدُ الْبَقَرَةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ الْحَيْوَانُ الَّذِىْ خَلَقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ حُلِيِّ الْقِبْطِ وَالْجَامِعَ الشَّكْلُ وَالْجَمِيْعُ حِسِّيٌّ وَاِمَّا عَقْلِيٌّ نَحْوُ وَاٰيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ كَشْطُ الْجِلْدِ عَنْ نَحْوِ الشَّاةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ كَشْفُ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ وَهُمَا حِسِّيَّانِ وَالْجَامِعَ مَا يُعْقَلُ مِنْ تَرَتُّبِ اَمْرٍ عَلٰى اٰخَرَ وَاِمَّا مُخْتَلِفٌ كَقَوْلِكَ رَاَيْتُ شَمْسًا وَاَنْتَ تُرِيْدُ اِنْسَانًا كَالشَّمْسِ فِى حُسْنِ الطَّلْعَةِ وَنَبَاهَةِ الشَّانِ وَاِلَّا فَهُمَا اِمَّا عَقْلِيَّانِ نَحْوُ مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ الرُّقَادُ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ الْمَوْتُ وَالْجَامِعَ عَدَمُ ظُهُوْرِ الْفِعْلِ وَالْجَمِيْعُ عَقْلِيٌّ وَاِمَّا مُخْتَلِفَانِ وَالْحِسِّيُّ هُوَ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ نَحْوُ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ كَسْرُ الزُّجَاجَةِ وَهُوَ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ التَّبْلِيْغُ وَالْجَامِعَ التَّاْثِيْرُ وَهُمَا عَقْلِيَّانِ وَاِمَّا عَكْسُ ذٰلِكَ نَحْوُ اِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ كَثْرَةُ الْمَاءِ وَهُوَ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارَ مِنْهُ التَّكَبُّرُ وَالْجَامِعَ الْاِسْتِعْلَاءُ الْمُفْرِطُ وَهُوَ عَقْلِيَّانِ۔

ترجمہ: اور (استعارہ) امور ثلثہ کے اعتبار سے چھ قسموں پر ہے اس لئے کہ طرفین اگر حسی ہوں تو جامع یا تو حسی ہوگا جیسے پھر نکالا ان کے واسطے بچھڑا یعنی دھڑ جس میں آواز تھی پس (اس میں) مستعار منہ بچھڑا ہے اور مستعار لہ وہ حیوان ہے جس کو اللہ نے قبطی کے زیور سے پیدا کیا اور جامع شکل ہے اور تمام حسی ہیں یا عقلی ہوگا جیسے اور نشانی ہے ان کے لئے رات، کھینچ لیتے ہیں ہم اس سے دن کو پس (اس میں) مستعار منہ بکری جیسے سے کھال اتارنا ہے اور مستعار لہ رات کی جگہ سے روشنی کو ہٹانا ہے اور یہ دونوں حسی ہیں اور جامع وہ چیز ہے جو ایک امر کے دوسرے امر پر مرتب ہونے سے سمجھ میں آتی ہے یا مختلف ہوگا جیسے تیرا قول میں نے سورج کو دیکھا ہے حال یہ کہ تو ایک ایسے انسان کا ارادہ کر رہا ہے جو خوبروئی اور عظمت شان میں سورج کی طرح ہے ورنہ تو وہ دونوں یا تو عقلی ہونگی جیسے کس نے ہم کو ہماری نیند سے اٹھایا پس (اس میں) مستعار منہ رقاد ہے اور مستعار لہ موت ہے اور جامع فعل کا ظاہر نہ ہونا ہے اور تمام عقلی ہیں یا مختلف ہونگی اور حسی مستعار منہ ہو جیسے پس کھول کر سنادے وہ جس کا تجھے حکم ہوا ہے پس (اس میں) مستعار منہ شیشہ کو توڑنا ہے اور وہ حسی ہے اور مستعار لہ تبلیغ ہے اور جامع تاثیر ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں یا اس کا عکس ہوگا جیسے جب پانی ابلا (تو ہم نے تم کو کشتی میں سوار کر دیا) پس (اس میں) مستعار لہ پانی کی کثرت ہے اور وہ حسی ہے اور مستعار منہ تکبر ہے اور جامع حد سے زیادہ بلندی کو چاہنا ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں۔

تشریح: مصنف یہاں سے، مستعار منہ، مستعار لہ اور جامع تینوں اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ طرفین اور جامع تینوں اعتبار سے استعارہ کی چھ قسمیں ہیں۔ **لان الطرفین** سے ان چھ اقسام کو بیان کر رہے ہیں کہ استعارہ میں جو طرفین یعنی مستعار منہ اور مستعار لہ ہوتا ہے وہ دونوں یا تو حسی ہونگی یا حسی نہیں ہونگی، اگر طرفین حسی ہیں تو اس وقت جامع یا تو حسی ہوگا اور یہ پہلی قسم ہے جیسے **فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار** اس آیت میں **عجلا** کا معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے: بچھڑا ہے۔ اور اس کا معنی مجازی جو مستعار لہ ہے: وہ حیوان ہے جس

کواللہ نے قبطیوں کے زیورات سے پیدا فرمایا اوران دونوں کے درمیان وصف جامع: شکل ہے کہ ان دونوں کی شکل ایک تھی اس استعارہ میں طرفین یعنی مستعار منہ اور مستعارلہ تو حسی ہیں ہی. جامع ''شکل'' بھی حسی ہے یعنی ان تینوں میں سے تمام حسی ہیں۔ دوسری قسم یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں اور جامع، عقلی ہو جیسے و آیۃ لھم اللیل نسلخ منہ النھار اس میں نسلخ کا معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے: بکری وغیرہ سے کھال کھینچنا ہے۔ اور معنی مجازی جو مستعارلہ ہے: مکان لیل یعنی ہوا یا زمین سے روشنی کو دور کر دینا ہے، اور یہ دونوں طرف حسی ہیں اوران دونوں کے درمیان وصف جامع وہ چیز ہے جو ایک امر کے دوسرے امر پر مرتب ہونے سے سمجھ میں آئے جیسے ظہور لحم کا ترتب کھال کھینچنے سے۔ اور رات کی جگہ سے روشنی دور کرنے سے ظہور ظلمت کا ترتب، اور یہ جامع یعنی ترتب، عقلی ہے۔

واما مختلف الخ۔ تیسری قسم یہ ہے کہ دونوں طرف حسی ہوں اور جامع مختلف ہو یعنی جامع کا بعض حسی اور بعض عقلی ہو جیسے تیرا قول **رایت شمسا** (میں نے سورج کو دیکھا ہے) اور تیری مراد ایسا انسان ہو جو خوبروئی اور شہرت ورفعت میں سورج کی طرح ہو۔ دیکھئے! شمس کا معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے: سورج ہے۔ اوراس کا معنی مجازی جو مستعارلہ ہے: خوبرو انسان ہے۔ اوران دونوں کے درمیان جامع یعنی ''حسن طلعت ،نباہت شان'' میں سے بعض یعنی حسنِ طلعت حسی اور بعض یعنی نباہت شان عقلی ہے۔

والا فھما اما عقلیان الخ۔ یہاں سے چوتھی قسم کو بیان کر رہے ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر استعارہ کی دونوں طرفیں حسی نہ ہوں تو وہ دونوں طرفیں یا تو عقلی ہونگی جیسے **من بعثنا من مرقدنا** اس میں **مرقد** کا معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے: نوم یعنی سونا ہے۔ اوراس کا معنی مجازی جو مستعارلہ ہے: موت ہے۔ یہ دونوں طرفیں عقلی تو ہیں ہی، ان دونوں کے درمیان وصف جامع ''فعل کا ظاہر نہ ہونا'' بھی عقلی ہے الغرض تمام ''مستعار منہ، مستعارلہ اور جامع'' عقلی ہیں۔

واما مختلفان الخ۔ یہاں سے پانچویں قسم کا بیان ہے کہ اگر استعارہ کی دونوں طرفیں حسی نہ ہوں تو، یا تو دونوں طرف مختلف ہونگی کہ دونوں طرفوں میں سے ایک حسی ہو اور دوسری عقلی ہو، مثلاً معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے وہ حسی ہو اور مستعارلہ عقلی ہو جیسے **فاصدع بما تؤمر** اس میں **صدع** کا معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے: شیشہ توڑنا ہے۔ اور یہ حسی ہے اور معنی مجازی جو مستعارلہ ہے: رسالت کو پہونچانا ہے۔ اور یہ عقلی ہے اوران دونوں کے درمیان وصف جامع: اثر ڈالنا ہے اور یہ بھی عقلی ہے گویا مستعارلہ اور جامع یہ دونوں عقلی ہیں۔

واما عکس ذالک الخ۔ یہ چھٹی قسم ہے کہ اس کا عکس ہو یعنی معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے: عقلی ہو۔ اور معنی مجازی جو مستعارلہ ہے وہ حسی ہو جیسے **انا لما طغی الماء** اس میں **طغی** کا معنی حقیقی جو مستعار منہ ہے: تکبر ہے۔ اور یہ عقلی ہے اوراس کا معنی مجازی جو مستعارلہ ہے: پانی کی کثرت ہے۔ اور یہ حسی ہے اور جامع: حد سے زیادہ بلندی کو طلب کرنا ہے۔ اور یہ عقلی ہے گویا مستعار منہ اور وصف جامع دونوں عقلی ہیں۔

وَبِاعْتِبَارِ اللَّفْظِ قِسْمَانِ لِاَنَّہٗ اِنْ کَانَ اِسْمَ جِنْسٍ فَاَصْلِیَّۃٌ کَاَسَدٍ وَقَتْلٍ وَاِلَّا فَتَبَعِیَّۃٌ کَالْفِعْلِ وَمَایُشْتَقُّ مِنْہُ وَالْحَرْفِ فَالتَّشْبِیْہُ فِی الْاَوَّلَیْنِ لِمَعْنَی الْمَصْدَرِ وَفِی الثَّالِثِ لِمُتَعَلَّقِ مَعْنَاہُ کَالْمَجْرُوْرِ فِی زَیْدٌ فِی نِعْمَۃٍ فَیُقَدَّرُ فِی نَطَقَتِ الْحَالُ وَالْحَالُ نَاطِقَۃٌ بِکَذَا لِلدَّلَالَۃِ بِالنُّطْقِ وَفِی لَامِ التَّعْلِیْلِ نَحْوُ فَالْتَقَمَہٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُوْنَ لَھُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا لِلْعَدَاوَۃِ وَالْحُزْنِ بَعْدَ الْاِلْتِقَاطِ بِعِلَّتِہِ الْغَائِیَّۃِ وَمَدَارُ قَرِیْنَتِھَا فِی الْاَوَّلَیْنِ، عَلَی الْفَاعِلِ نَحْوُ نَطَقَتِ الْحَالُ بِکَذَا اَوِالْمَفْعُوْلِ نَحْوُ ع قَتَلَ الْبُخْلَ وَاَحْیَا السَّمَاحَا ÷ وَنَحْوُ ع نُقْرِیْھِمْ لَھْذَمِیَّاتٍ نُقِدُّ بِھَا ÷ اَوِ الْمَجْرُوْرِ نَحْوُ فَبَشِّرْھُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ۔

ترجمہ: اور (استعارہ) لفظ کے اعتبار سے دوقسموں پر ہے اس لئے کہ وہ (لفظ مستعار) اگر اسم جنس ہوتو اصلیہ ہے جیسے اسد اور قتل ورنہ تو تبعیہ ہے جیسے فعل اور جو اس سے مشتق ہو اور (جیسے) حرف پس تشبیہ پہلے دو میں معنی مصدری کے واسطے سے اور تیسرے میں معنی حرف کے متعلق کے واسطے ہوگی جیسے مجرور **زید فی نعمة** میں تو (تشبیہ) مقدر مانی جائے گی **نطقت الحال** اور **الحال ناطقة بکذا** میں دلالت بالنطق کے واسطے سے اور (تشبیہ مقدر مانی جائے گی) لام تعلیل میں جیسے اٹھالیا ان (حضرت موسی) کو آل فرعون نے تا کہ وہ ان کے لئے دشمن اور رنج بنے عداوت کے لئے اور حزن کے لئے التقاط کے بعد اس (التقاط) کی علت غائیہ کے ساتھ اور اس (استعارہ تبعیہ) کے قرینہ کا مدار پہلے دو میں فاعل پر ہے جیسے **نطقت الحال بکذا** یا مفعول پر جیسے بخل کو قتل کیا اور سخاوت کو زندہ کر دیا اور جیسے ہم ان کی مہمانی تیز نیزوں سے کرتے ہیں جن سے ہم کاٹتے ہیں یا مجرور پر جیسے (اللہ تعالی کا قول) بشارت دیدے ان کو دردناک عذاب کی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ اصلیہ اور استعارہ تبعیہ، اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو تو یہ استعارہ، اصلیہ ہوگا جیسے **رأیت اسدا فی الحمام** اس میں لفظ اسد کا رجل شجاع لئے استعارہ کیا گیا ہے اور یہ لفظ مستعار یعنی اسد اسم جنس ہے کیونکہ اسد کے افراد کثیر ہیں لہذا اسد کا استعارہ، استعارہ اصلیہ ہوا، اسی طرح جب لفظ قتل کا ضرب شدید کے لئے استعارہ کیا جائے تو چونکہ لفظ مستعار یعنی قتل، اسم جنس ہے کیونکہ اس کے افراد کثیر ہیں اس لئے قتل کا استعارہ ضرب شدید کے لئے استعارہ اصلیہ ہوا، اسد "اسم جنس" عین کے قبیل سے ہے اور قتل "اسم جنس" معنی کے قبیل سے ہے پس دونوں مثالیں الگ الگ ہوئیں۔

و الا فتبعیة الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اگر لفظ مستعار اسم جنس نہ ہو تو وہ استعارہ تبعیہ ہوگا جیسے لفظ مستعار: فعل اور اس کے مشتقات مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ وغیرہ، اور حرف ہوں تو استعارہ تبعیہ ہوگا کیونکہ فعل، اس کے مشتقات، اور حرف: اسم جنس نہیں ہوتے ہیں۔

فالتشبیه فی الاولین الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اولین یعنی فعل اور اس کے مشتقات میں تشبیہ معنی مصدری کے واسطہ سے اور تیسرے یعنی "حرف" میں معنی حرف کے متعلق کے واسطے سے ہوگی یعنی چونکہ فعل اور اس کے مشتقات میں ذاتی طور پر استعارہ کی قابلیت نہیں ہے کیونکہ افعال اور مشتقات یعنی صفات مشتقہ :متقرر اور ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ زمانہ فعل کا جزء ہوتا ہے اور صفات مشتقہ کو عارض ہوتا ہے اور زمانہ ثابت نہیں ہوتا ہے پس زمانہ جس کا جز بنے گا یا جس کو عارض ہوگا اس میں بھی تقرر اور ثبات نہیں ہوگا، لہذا فعل اور اس کے مشتقات کا اگر استعارہ کرنا چاہے تو کسی کے واسطے سے ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ فعل اور اس کے مشتقات میں کس کے واسطے سے استعارہ ہوتا ہے تو مصنف نے فرمایا کہ فعل اور اس کے مشتقات کا استعارہ: فعل اور مشتقات کے معنی مصدری کے واسطے سے ہوگا یعنی پہلے ان کے معنی مصدری کا استعارہ ہوگا اور معنی مصدری کے واسطے سے فعل اور اس کے مشتقات میں استعارہ ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حرف کا استعارہ کرنا ہو تو پہلے استعارہ: معنی حرف کے متعلق میں ہوگا اور متعلق معنی حرف کے واسطہ سے پھر حرف میں استعارہ ہوگا، مصنف حرف کے استعارہ کرنے کی مثال دیتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ جیسے **زید فی نعمة** میں مجرور یعنی حرفِ فی کے معنی کا متعلق **نعمة**، ہے، لیکن صاحب مختصر المعانی نے کہا ہے کہ علامہ سکاکی کے نزدیک متعلقِ معنی حرفِ فی: اس کا مجرور نہیں ہے بلکہ متعلق معنی حرفِ فی، فی کا معنی کلی یعنی مطلق ظرفیت ہے جو معنی جزئی یعنی **نعمة** مجرور کو لازم ہے پس سکاکی کے اس مذہب کے مطابق، مثال مذکور میں مجرور "نعمت" کو متعلقِ معنی حرفِ فی کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ یہ نعمت: جز ہے جبکہ متعلقِ معنی حرفِ فی، فی کا معنی کلی یعنی مطلق ظرفیت ہے۔

فیقدر فی نطقت الحال الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ استعارہ پہلے فعل ومشتقاتِ فعل کے معنی مصدری میں ہوگا اور پھر اس معنی مصدری کے واسطے سے فعل ومشتقات میں ہوگا تو اس اصول کے مطابق **نطقت الحال** اور **الحال ناطقة** میں استعارہ دلالتِ نطق کے واسطے سے مانا جائے گا ،یعنی **نطقت** فعل اور **ناطقة** مشتقِ فعل کا استعارہ اس وقت کیا جائے گا جبکہ پہلے ان دونوں کے مصدر یعنی نطق کا ''دلالت'' کے لئے استعارہ کیا جائے گا اور پھر مصدر **نطق** میں استعارہ کے بعد **نطقت** فعل اور **ناطقة** مشتقِ فعل کا استعارہ ''دلالت'' کے لئے ہوگا ،اس کو اسطرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ **نطقت الحال** میں **نطقت** فعل کا استعارہ **دَلَّتْ** کے لئے کیا گیا ہے یعنی **نطقت الحال، دلت الحال** کے معنی میں ہے لیکن پہلے **نطقت** فعل کے مصدر نطق کا استعارہ ''دلالت'' کے لئے ہوگا اور **نطق** کے استعارہ کے واسطہ سے **نطقت** فعل کا **دلت** کے لئے استعارہ ہوگا اور **الحال ناطقة** میں **ناطقة**: **نطق** سے مشتق ہے ،اس میں بھی پہلے **ناطقة** کا جو مصدر **نطق** ہے پہلے اس نطق کا ''دلالت'' کے لئے استعارہ ہوگا اور اس **نطق** کے واسطہ سے مشتقِ فعل یعنی **ناطقة** کا استعارہ ،**دالة** کے لئے ہوگا اور **الحال ناطقة** معنی میں **الحال دالة** کے ہوگا ،پس ان دونوں مثالوں میں مصدر کا استعارہ ،استعارہ اصلیہ کہلائے گا اور فعل اور مشتق فعل کا استعارہ ،استعارہ تبعیہ کہلائے گا۔

وفی لام التعلیل الخ مصنف فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ **فالتقطه ال فرعون لیکون لهم عدوا وحزنا** اس میں **لیکون** کے لام ،کا معنی حقیقی ،تعلیل ہے اور اس لام کا لام عاقبت کے لئے استعارہ کیا جائے گا۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ آل فرعون نے حضرت موسی علیہ السلام کو دریا سے اسلئے اٹھایا تھا تا کہ ان کو متبنّٰی بنائے اور ان سے محبت کرے ،یہ تفصیل اس وقت ہوتی جبکہ **لیکون** میں لام کے حقیقی معنی ''تعلیل'' مراد ہوتا۔لیکن حضرت موسی علیہ السلام کو اٹھانے کا انجام یہ ہوا کہ حضرت موسی علیہ السلام ان کے لئے دشمن اور غم کا باعث ہوگئے ،یہ تفصیل **لیکون** کے لام کو لام عاقبت کے لئے استعارہ کرنے کی صورت میں ہوگی ،الغرض اس آیت میں **لیکون** کے لام تعلیل کو لام عاقبت کے لئے استعارہ کیا گیا ہے اور عاقبت حضرت موسی علیہ السلام کو اٹھانے کی :عداوت اور حزن ہے ،اسی کو مصنف نے اپنے انداز میں فرمایا کہ لام تعلیل کا استعارہ عداوت اور حزن کے لئے ہے۔**بعدالالتقاط** موسی علیہ السلام کو اٹھانے کے بعد یعنی یہ ''عداوت اور حزن'' فرعون کے لئے حضرت موسیٰ کو اٹھانے کے بعد ہوا۔ **بعلته الغائیة** علت غائیہ کے ساتھ ،علت غائیہ :ان سے محبت کرنا اور ان کو متبنی بنانا ہے یعنی اٹھانے کی علت غائیہ محبت کرنا اور متبنی بنانا ہے اور اسی علت غائیہ کے ساتھ انجام کے اعتبار سے عداوت اور حزن حاصل ہوا۔

ومدار قرینتها فی الاولین الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اولین یعنی فعل اور مشتقِ فعل میں استعارہ تبعیہ کا قرینہ کبھی فاعل ہوتا ہے جیسے **نطقت الحال** میں **الحال** ،**نطقت** کا فاعل ہے اور یہی فاعل قرینہ ہے اس بات پر کہ **نطقت** اپنے معنی موضوع لہ یعنی بولنے ،کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ دلالت کے معنی میں مستعمل ہے کیونکہ حال ،بولتا نہیں ہے بلکہ دلالت کرتا ہے۔مصنف فرماتے ہیں کہ فعل اور مشتق فعل میں استعارہ تبعیہ کا قرینہ کبھی مفعول ہوتا ہے جیسے جیسے عبداللہ ابن المعتز کا قول شعر **جمع الحق لنا فی امام ÷قتل البخل واحیا السماحا ÷** حق کو ہمارے لئے ایک امام میں جمع کر دیا جس نے بخل کو قتل کیا اور سخاوت کو زندہ کیا ،اس شعر میں **قتل** فعل کا **ازال** (زائل کرنے) کے لئے استعارہ کیا ہے اور اس استعارہ پر قرینہ ،**البخل**، مفعول ہے یعنی **البخل** مفعول بہ یہ بتلا رہا ہے کہ **قتل** فعل اپنے معنی حقیقی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ اس کا **ازال** کے لئے استعارہ کیا گیا ہے کیونکہ بخل کو قتل نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بخل کا خاتمہ کیا جاتا ہے اور ،**السما حا** مفعول اس بات پر قرینہ ہے کہ **احیا**

فعل اپنے معنی حقیقی یعنی، زندہ کرنے، کے معنی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے بلکہ اظہر (ظاہر کرنے) کے لئے استعارہ کیا گیا ہے کیونکہ سماحت (سخاوت) کوزندہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کوظاہر کیا جاتا ہے اور جیسے قطامی شاعر کا قول شعر نقریهم لهذميات نقدبها ÷ما كان خاط عليهم كل زراد ÷ ہم ان کی تیز نیزوں سے مہمانی کرتے ہیں جن سے کاٹتے ہیں ہم وہ جوسی دی ہے ان پر زرہ بنانیوالوں نے، اس شعر میں نقریهم اپنے حقیقی معنی، یعنی تقدیم طعام (ضیافت) میں استعمال نہیں ہے بلکہ اس کا تقدیم سنان (نیزہ دینے) کے لئے استعارہ کیا ہے اور اس پر قرینہ اللهذميات ہے جو، نقری کا مفعول ثانی ہے یعنی اللهذميات یہ بتلاتا ہے کہ نقری کا حقیقی معنی تقدیم طعام مراد نہیں ہے بلکہ اس کا تقدیم سنان کے لئے استعارہ کیا ہے کیونکہ اللهذ میات یعنی نیزوں کی ضیافت نہیں کی جاتی ہے بلکہ اس کو بڑھایا جاتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ فعل اور مشتق فعل میں استعارہ تبعیہ کا قرینہ کبھی مجرور ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا قول فبشرهم بعذاب اليم اس میں عذاب جو باء حرف جر کا مجرور ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ بشر فعل کا معنی حقیقی ''بشارت دینا'' مراد نہیں بلکہ اس بشر فعلِ امر کا استعارہ انذار کے لئے کیا ہے کیونکہ عذاب کی خوشخبری نہیں دیجاتی ہے بلکہ عذاب سے ڈرایا جاتا ہے۔

وَبِاعْتِبَارٍ اٰخَرَ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ مُطْلَقَةٌ وَهِيَ مَالَمْ تَقْرُنْ بِصِفَةٍ وَلَا تَفْرِيعٍ وَالْمُرَادُ اَلْمَعْنَوِيَّةُ لَا النَّعْتُ النَّحْوِيُّ وَمُجَرَّدَةٌ وَهِيَ مَا قَرَنَ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَه كَقَوْلِه ع غَمْرُ الرِّدَاءِ اِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا ÷وَمُرَشَّحَةٌ وَهِيَ مَا قَرَنَ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْه نَحْوُ اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ كَقَوْلِه شِعْرٌ لَدٰى اَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَذَّفٍ÷لَه لِبَدٌ اَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمْ ÷وَالتَّرْشِيْحُ اَبْلَغُ لِاشْتِمَالِه عَلٰى تَحْقِيْقِ الْمُبَالَغَةِ ۔

ترجمہ: اور (استعارہ) دوسرے اعتبار سے تین قسموں پر ہے (پہلی) مطلقہ اور وہ وہ ہے جو کسی صفت یا تفریع پر مشتمل نہ ہو اور مراد (صفت سے) معنویہ ہے نہ کہ نعت نحوی اور (دوسری) مجردہ ہے اور وہ وہ ہے جو مستعار لہ کے مناسب امر پر مشتمل ہو جیسے اس کا قول مصرعہ (ممدوح) کثیر العطاء ہے جب مسکراتا ہوا ہنستا ہے اور (تیسری) مرشحہ ہے اور وہ وہ ہے جو مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل ہو جیسے، یہی ہے وہ جنہوں نے خرید لی گمراہی ہدایت کے بدلے سوان کی تجارت سودمند نہیں ہوئی اور کبھی دونوں جمع ہو جاتے ہیں جیسے اس کا قول شعر میں ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے ہتھیار والا ہے جنگ آزمودہ ہے اس کے لئے (شانوں پر) بال ہیں جس کے ناخن نہیں کاٹے گئے اور ترشیح زیادہ بلیغ ہے اس کے مبالغہ فی التشبیہ کی تقویت پر مشتمل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ کی: مستعار منہ، مستعار لہ، جامع، اور لفظ مستعار کے علاوہ دوسرے اعتبار سے تین قسمیں ہیں پہلی قسم استعارہ مطلقہ ہے، استعارہ مطلقہ وہ استعارہ ہے جو کسی صفت یا تفریع پر مشتمل نہ ہو، صفت سے مراد صفت معنویہ ہے یعنی وہ معنی جو قائم بالغیر ہو، نعت نحوی جو توابع کی ایک قسم ہے، مراد نہیں ہے،، اور معنی قائم بالغیر سے مراد یہاں، وہ امر ہے جو مستعار لہ اور مستعار منہ کا مناسب ہو اور اس کلام کا تتمہ ہو جس میں استعارہ واقع ہے، مستقل کلام نہ ہو۔ اور تفریع سے مراد وہ امر ہے جو مستعار لہ اور مستعار منہ کا مناسب ہو اور مستقل کلام ہو، اس کلام کا تتمہ نہ ہو جس میں استعارہ واقع ہے چاہے وہ کلام مستقل لفظ تفریع کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ الغرض استعارہ مطلقہ وہ استعارہ ہے جس میں مستعار لہ اور مستعار منہ میں سے کسی کی صفت معنویہ اور تفریع یعنی کسی کا امر مناسب مذکور نہ ہو جیسے عندی اسد، اس میں لفظ اسد کا رجل شجاع کے لئے استعارہ کیا ہے مستعار لہ رجل شجاع اور مستعار منہ اسدِ حقیقی دونوں میں سے کسی کی صفت معنویہ اور تفریع مذکور نہیں ہے اس لئے اسد کا استعارہ رجل

شجاع کے لئے استعارہ مطلقہ ہوا۔

والثانی مجردۃ الخ ۔ دوسری قسم استعارہ مجردہ ہے استعارہ مجردہ وہ استعارہ ہے جو مستعارلہ کے امر مناسب پر مشتمل ہو جیسے کثیر عزہ بن عبد الرحمٰن کا قول شعر: **غمر الرداء اذا تبسم ضاحکا ÷ غلقت بضحکتہ رقاب المال** ÷ ممدوح کثیر العطاء ہے جب مسکراتا ہوا ہنسے تو مالوں کی گردنیں سائلین کے ہاتھوں میں مرہون ہوتی ہیں۔ اس میں **رداء** کا عطاء کے لئے استعارہ کیا ہے اور مستعارلہ ''عطاء'' کی صفت معنویہ ''**غمر**'' بمعنی کثیر، ذکر کیا ہے، اسلئے غمر کا استعارہ عطاء کے لئے استعارہ مجردہ ہوا۔

ومرشحۃ الخ ۔ استعارہ کی تیسری قسم استعارہ مرشحہ ہے استعارہ مرشحہ وہ استعارہ ہے جو مستعارمنہ کے امر مناسب پر مشتمل ہو، وہ امر مناسب چاہے صفت معنویہ ہو یا تفریع ہو جیسے **اولئک الذین اشترو االضللۃ بالھدی فما ربحت تجارتھم** اس میں اشتراء کا استعارہ استبدال کے لئے کیا ہے یعنی اشتراء سے مراد استبدال لیا ہے اور مستعارمنہ اشتراء کی تفریع یعنی مستعارمنہ کے امر مناسب ''ربح اور تجارت'' کو ذکر کیا ہے۔

وقد یجتمعان الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی استعارہ مجردہ اور استعارہ مرشحہ دونوں ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہیں، جیسے زہیر بن ابی سلمی کا قول شعر: **لدی اسد شاکی السلاح مقذف ÷ لہ لبد اظفارہ لم تقلم ÷** اس شعر میں اسد کا رجل شجاع کے لئے استعارہ کیا ہے اور مستعارلہ رجل شجاع کی صفت معنویہ یعنی رجل شجاع کا امر مناسب **شاکی السلاح** مذکور ہے لہذا اس اعتبار سے اس میں استعارہ مجردہ پایا گیا اور مستعار منہ اسد حقیقی کا امر مناسب اور صفت معنویہ یعنی لبد، اظفار اور عدم تقلیم کو ذکر کیا ہے لہذا یہ استعارہ مرشحہ ہوگا۔

والترشیح ابلغ الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ ترشیحیہ: استعارہ مطلقہ اور استعارہ مجردہ اور دونوں کے جمع ہونے کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے کیونکہ استعارہ ترشیحیہ، مبالغہ فی التشبیہ کی تقویت پر مشتمل ہے اور وہ اس طرح کہ استعارہ کی صورت میں تشبیہ میں مبالغہ ہوتا ہے اور ترشیح یعنی مستعارمنہ کے امر مناسب کا ذکر اس مبالغہ میں مزید قوت پیدا کر دیتا ہے اور یہی مبالغہ فی التشبیہ کی تقویت ہے اور جب استعارہ ترشیحیہ کی صورت میں مبالغہ فی التشبیہ میں قوت آ گئی تو یقیناً استعارہ ترشیحیہ: مجردہ اور مطلقہ اور دونوں کے مجموعہ کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہوگا۔

وَمَبْنَاهَا عَلٰی تَنَاسِی التَّشْبِیْهِ حَتّٰی اَنَّهٗ یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْقَدْرِ مَا یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْمَکَانِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَیَصْعَدُ حَتّٰی یَظُنَّ الْجَهُوْلُ ÷ بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِی السَّمَاءِ ÷ وَنَحْوُهٗ مَا مَرَّ مِنَ التَّعَجُّبِ وَالنَّهْیِ عَنْهُ وَاِذَا جَازَ الْبِنَاءُ عَلَی الْفَرْعِ مَعَ الْاِعْتِرَافِ بِالْاَصْلِ کَمَا فِی قَوْلِهٖ شِعْرٌ هِیَ الشَّمْسُ مَسْکَنُهَا فِی السَّمَاءِ ÷ فَعَزِّ الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِیْلًا ÷ فَلَنْ تَسْتَطِیْعَ اِلَیْهَا الصُّعُوْدَ ÷ وَلَنْ تَسْتَطِیْعَ اِلَیْکَ النُّزُوْلَا ÷ فَمَعَ جَحْدِهٖ اَوْلٰی.

ترجمہ: اور اس (استعارہ ترشیحیہ) کا مدار تناسی تشبیہ پر ہے یہاں تک کہ جاری کر دی جاتی ہے علو قدر پر وہی چیز جو علو مکان پر جاری کی جاتی ہے جیسے اس کا قول شعر (ممدوح) بلند ہوتا ہے یہاں تک کہ جاہل سمجھتا ہے کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت ہے اور اسی طرح وہ جو گذر گیا یعنی تعجب اور اس سے نہی اور جب بناء فرع پر اصل کے اعتراف کے باوجود جائز ہے جیسے اس کے قول میں شعر وہ (محبوبہ) آفتاب ہے جس کا مسکن آسمان میں ہے پس تلقین کر دل کو اچھے صبر کی کیونکہ تو اس کی طرف چڑھنے کی ہرگز طاقت نہیں رکھتا ہے اور ہرگز وہ تیری طرف اترنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے تو اس کے انکار کے ساتھ بطریق اولی جائز ہوگی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ ترشیحیہ کا مدار تناسی تشبیہ پر ہے یعنی استعارہ ترشیحہ میں اس بات کا دعوی ہوتا ہے کہ لفظ کو جس معنی کے

لئے استعارہ کیا ہے یعنی مستعار لہ وہ (معنی) مستعار منہ کا ایک فرد ہے نہ کہ مستعار منہ کے مشابہ ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں تک کہ جاری ہو تا ہے علوقدر پر وہ جو جاری ہوتا ہے علومکان پر جیسے ابوتمام کا قول شعر **ویصعد حتی یظن الجھول ÷ بان لہ حاجۃ فی السماء ÷** اس شعر میں **صعود** کا معنی حقیقی ''حسی طور پر چڑھنا'' ہے، اور یہی معنی مستعار منہ ہے لیکن یہ معنی اس شعر میں مراد نہیں ہے بلکہ **صعود** کا استعارہ کیا ہے علوقدر کے لئے، اور پھر مستعار منہ ارتقاء حسی یعنی علومکان اور ارتقاء الی السماء کے لئے جو جاری ہوتا ہے یعنی جاہل کا یہ سمجھنا کہ ممدوح کے لئے آسمان میں کوئی ضرورت ہے، اس کو مستعار لہ (علوقدر) کے لئے جاری کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ: ممدوح علوقدر حاصل کرتا ہے یہاں تک کہ جاہل یہ گمان کرتا ہے کہ ممدوح کو آسمان میں کوئی حاجت ہے، تو دیکھئے! مستعار منہ علومکان اور ارتقاء الی السماء کے لئے جو ''حاجت فی السماء'' جاری ہوتا ہے اس کو مستعار لہ ''علوقدر'' کے لئے جاری کیا ہے اور ایسا تناسی تشبیہ کی غرض سے کیا ہے۔

ونحوہ ما مر من التعجب . مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے تناسی تشبیہ کی غرض سے، علومکان پر جاری ہونے والی چیز کو علوقدر کے لئے جاری کیا جاتا ہے، ویسے ہی وہ مثال ہے جو گذر گئی یعنی تعجب، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے پہلے ایک شعر آیا ہے، **قامت تظللنی ومن عجب ÷شمس تظللنی من الشمس ÷** اس شعر میں خوبصورت لڑکے کے لئے **شمس** کا لفظ استعارہ کیا ہے اور اس خوبصورت لڑکے کو جو مستعار لہ ہے، مستعار منہ یعنی حقیقی شمس کا ایک فرد قرار دیا ہے اور اس مستعار لہ کے لئے **تظللنی** کا لفظ جاری کیا ہے جو **شمس** مستعار منہ کے لئے جاری ہوتا ہے **ومن عجب** سے تعجب کا اظہار کیا ہے۔ پس اس شعر میں بھی مستعار منہ کے لئے جو جاری ہوتا ہے، اس کو مستعار لہ کے لئے جاری کیا ہے جیسے **ویصعد حتی یظن الجھول الخ** میں مستعار منہ کے لئے جو جاری ہوتا ہے، اس کو مستعار لہ کے لئے جاری کیا ہے۔

والنھی عنہ . مصنف فرماتے ہیں کہ تناسی تشبیہ کی غرض سے جس طرح **ویصعد حتی یظن الجھول الخ** میں، جو مستعار منہ کے لئے جاری ہوتا ہے اس کو مستعار لہ کے لئے جاری کیا ہے اسی طرح نہی عن التعجب میں بھی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے پہلے ایک شعر آیا ہے، **لا تعجبوا من بلی غلالتہ÷قد زر ازرارہ علی القمر ÷** اس شعر میں لفظ قمر کا ''خوبصورت لڑکے'' کے لئے استعارہ کیا ہے اور حقیقی قمر یعنی مستعار منہ کے لئے جو جاری ہوتا ہے یعنی **بلی الغلالۃ** (کنچی کا بوسیدہ ہونا جب کہ اس کو اس پر باندھا جائے) اس کو مستعار لہ یعنی خوبصورت لڑکے کے لئے جاری کیا ہے اور اس شعر میں **بلی الغلالۃ** پر تعجب سے روکا گیا ہے جیسا کہ **لا تعجبوا** سے ظاہر ہے الغرض جیسے **ویصعد حتی یظن الجھول** میں جو مستعار منہ کے لئے جاری ہوتا ہے اس کو مستعار لہ کے لئے جاری کیا ہے اسی طرح اس شعر میں جس میں نہی عن التعجب ہے، جو مستعار منہ کے لئے جاری ہوتا ہے اس کو مستعار لہ کے لئے جاری کیا گیا ہے۔

واذا جاز البناء الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ جب فرع ''مشبہ بہ'' پر اصل کے اعتراف کے ساتھ بناء جائز ہو گیا پس اصل کے انکار کے ساتھ بدرجہ اولی بناء جائز ہوگی۔ بناء علی الفرع سے مراد مشبہ بہ کے امر مناسب کو ذکر کرنا ہے، اور اعتراف اصل سے مراد مشبہ کا ذکر کرنا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ: تشبیہ میں اصل، اگر چہ مشبہ بہ ہے اس جہت سے کہ مشبہ بہ، وجہ شبہ میں اقوی اور اعرف ہے مگر مشبہ بھی اس جہت سے اصل ہے کہ تشبیہ کی غرض مشبہ کی طرف لوٹتی ہے، اور کلام میں نفی اور اثبات سے مقصود مشبہ ہی ہوتا ہے جیسے عباس ابن الاحنف کے اس قول میں شعر **ھی الشمس مسکنھا فی السماء ÷فعز الفواد عزاء جمیلا ÷فلن تستطیع الیھا الصعود ÷ولن تستطیع الیک النزولا ÷**اس شعر میں **ھی الشمس** میں تشبیہ ہے اصل عبارت **ھی کالشمس** ہے کہ محبوبہ شمس کی طرح ہے اس میں تشبیہ اس لئے ہے کہ تشبیہ کے دونوں

طرف مشبہ، مشبہ بہ مذکور ہیں، اس میں استعارہ نہیں ہے کیونکہ استعارہ میں دونوں طرف مذکور نہیں ہوتی ہیں اور یہاں مذکور ہیں اور اس تشبیہ میں اصل یعنی مشبہ یعنی **ھی** کے مدلول کا اعتراف ہے یعنی مشبہ بہ کے ذکر کے ساتھ مشبہ کا بھی ذکر ہے لہٰذا مشبہ بہ کے امر مناسب کا ذکر نہیں ہونا چاہئے تھا مگر اس اعتراف کے باوجود، فرع یعنی مشبہ بہ ''شمس حقیقی'' کا امر مناسب **مسکنھا فی السماء** کو ذکر کیا ہے تو استعارہ جس میں اصل (مشبہ) کا انکار یعنی ذکر نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف مشبہ بہ کا ذکر ہوتا ہے، اس میں فرع (مشبہ بہ) یعنی مستعار منہ کے امر مناسب کا ذکر اور اس کو مستعار لہ مشبہ کے لئے ثابت کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

وَاَمَّا الْمُرَکَّبُ فَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ تَشْبِيْهَ التَّمْثِيْلِ لِلْمُبَالَغَةِ كَمَا يُقَالُ لِلْمُتَرَدِّدِ فِي اَمْرٍ اِنِّيْ اَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰى وَهٰذَا يُسَمَّى التَّمْثِيْلَ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ وَقَدْ يُسَمَّى التَّمْثِيْلَ مُطْلَقًا وَمَتٰى فَشٰى اِسْتِعْمَالُهٗ كَذَالِكَ يُسَمّٰى مَثَلًا وَلِهٰذَا لَا تُغَيَّرُ الْاَمْثَالُ۔

ترجمہ: اور بہرحال مجاز مرکب تو وہ ایسا لفظ ہے جو اس (معنی) میں استعمال کیا گیا ہو جس کو اس (لفظ) کے اصلی معنی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو تشبیہ تمثیل کے طریقہ پر (تشبیہ میں) مبالغہ کے لئے جیسے کسی کام میں تردد کرنے والے سے کہا جائے: بیشک میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو کبھی قدم آگے بڑھاتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹاتا ہے اور اس (مجاز مرکب) کا نام تمثیل علی سبیل الاستعارہ رکھا جاتا ہے اور کبھی مطلق ''تمثیل'' نام رکھا جاتا ہے اور جب اس (مجاز مرکب) کا استعمال اس طرح (بطریق استعارہ) شائع ذائع ہوجائے تو اس کا نام مثل رکھا جاتا ہے اور اسی وجہ سے امثال میں تغیر نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح: مصنف جب مجاز مفرد کے بیان سے فارغ ہوگئے تو مجاز مرکب کو یہاں سے شروع کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مجاز مرکب وہ لفظ ہے جس کو اس معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو جس کو اس لفظ کے معنی اصلی یعنی معنی موضوع لہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو اور یہ تشبیہ بطریق تمثیل ہو۔ تشبیہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ چند امور سے منتزع اور تیار ہو جیسے وہ آدمی جو کسی کام میں متردد ہو کہ اس کام کو کرے یا نہ کرے اس سے کہا جائے **انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری**، اس جملہ کے جو الفاظ ہیں ان کو معنی غیر موضوع لہ ''تردد فی الامر کی صورت'' میں استعمال کیا گیا ہے اور اس معنی غیر موضوع لہ ''تردد فی الامر کی صورت'' کو ان الفاظ کے معنی اصلی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، ان الفاظ کا معنی اصلی: وہ صورت ہے جو اس شخص کے تردد سے حاصل ہو جو کبھی جانے کا ارادہ کرے تو قدم بڑھائے اور کبھی نہ جانا چاہے تو قدم پیچھے ہٹائے، اور یہ تشبیہ بطریق تمثیل ہے کیونکہ اس تشبیہ میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو چند امور یعنی آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے سے منتزع اور تیار ہے، اور جس تشبیہ میں وجہ شبہ چند امور سے منتزع ہو وہ تشبیہ، تشبیہ تمثیل کہلاتی ہے پس یہ تشبیہ بھی تشبیہ تمثیل کہلائے گی اور **انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری**، مجاز مرکب کے قبیل سے ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز مرکب کا نام تمثیل علی سبیل الاستعارہ رکھا جاتا ہے، اس مجاز مرکب کا تمثیل ہونا تو ابھی معلوم ہوا اور اس تشبیہ کو علی سبیل الاستعارہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس تشبیہ میں مشبہ بہ کو ذکر کرکے مشبہ کا ارادہ ہوتا ہے اور جب مشبہ بہ ذکر کیا جائے اور مشبہ کو مراد لیا جائے تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے پس یہ تشبیہ، علی سبیل الاستعارہ کہلائے گی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز مرکب کا کبھی مطلق ''تمثیل'' نام رکھا جاتا ہے یعنی علی سبیل الاستعارہ کی قید نہیں لگائی جاتی ہے بلکہ اس کو صرف تشبیہ تمثیل کہا جاتا ہے۔

ومتی فشا استعماله کذالک الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ جب مجاز مرکب کا اس طرح یعنی علی سبیل الاستعارہ استعمال شائع اور ذائع

ہو جاتا ہے تو اس مجاز مرکب یا تمثیل علی سبیل الاستعارہ کا نام ''مثل'' رکھا جاتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے مثلوں میں تغیر وتبدل نہیں ہے یعنی امثال در حقیقت، استعارہ ہیں اور استعارہ کی اصل یہ ہے کہ بلا تغیر یعنی بعینہ مشبہ بہ کا لفظ مشبہ کی طرف منتقل ہو جائے اب اگر مثل میں تغیر وتبدل کیا جائے گا تو مثل بعینہ مشبہ بہ کا لفظ نہیں رہے گا پس وہ استعارہ بھی نہیں رہے گا اور جب استعارہ نہیں رہے گا تو مثل بھی نہیں رہے گا۔ اور چونکہ امثال میں تغیر وتبدل نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے ان کے مواقع استعمال میں تذکیر وتانیث، افراد تثنیہ، اور جمع کا لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔

فَصْلٌ قَدْ يُضْمَرُ التَّشْبِيهُ فِي النَّفْسِ فَلَا يُصَرَّحُ بِشَيْءٍ مِنْ أَرْكَانِهِ سِوَى الْمُشَبَّهِ وَيُدَلُّ عَلَيْهِ بِأَنْ يُثْبَتَ لِلْمُشَبَّهِ أَمْرٌ مُخْتَصٌّ بِالْمُشَبَّهِ بِهِ فَيُسَمَّى التَّشْبِيهُ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ أَوْ مَكْنِيًّا عَنْهَا وَإِثْبَاتُ ذَالِكَ الْأَمْرِ الْمُخْتَصِّ لِلْمُشَبَّهِ اِسْتِعَارَةً تَخْيِيلِيَّةً كَمَا فِي قَوْلِ الْهُزَلِيِّ ع وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا ÷ شَبَّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبُعِ فِي اِغْتِيَالِ النُّفُوسِ بِالْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِقَةٍ بَيْنَ نَفَّاعٍ وَضَرَّارٍ فَأَثْبَتَ لَهَا الْأَظْفَارَ الَّتِي لَا يَكْمُلُ ذَالِكَ فِيهِ بِدُونِهَا كَمَا فِي قَوْلِ الْآخَرِ شِعْرٌ وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُكْرِ بِرِّكَ مُفْصِحًا ÷ فَلِسَانُ حَالِي بِالشِّكَايَةِ أَنْطَقُ ÷ شَبَّهَ الْحَالَ بِإِنْسَانٍ مُتَكَلِّمٍ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَقْصُودِ فَأَثْبَتَ لَهَا اللِّسَانَ الَّذِي بِهِ قِوَامُهَا فِيهِ وَكَذَا قَوْلُ زُهَيْرٍ شِعْرٌ صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ ÷ وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصِّبٰى وَرَوَاحِلُهُ ÷ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ تَرَكَ مَا كَانَ يَرْتَكِبُهُ زَمَنَ الْمَحَبَّةِ مِنَ الْجَهْلِ وَالْغَيِّ وَأَعْرَضَ عَنْ مُعَاوَدَتِهِ فَبَطَلَتْ ١ لَاتُهُ فَشَبَّهَ الصِّبٰى بِجِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْمَسِيرِ كَالْحَجِّ وَالتِّجَارَةِ قُضِيَ مِنْهَا الْوَطَرُ فَأُهْمِلَتْ آلَاتُهَا فَأَثْبَتَ لَهُ الْأَفْرَاسَ وَالرَّوَاحِلَ فَالصِّبٰى مِنَ الصَّبْوَةِ بِمَعْنَى الْمَيْلِ إِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ دَوَاعِيَ النُّفُوسِ وَشَهَوَاتِهَا وَالْقُوَى الْحَاصِلَةَ لَهَا فِي اِسْتِيفَاءِ اللَّذَّاتِ أَوِ الْأَسْبَابَ الَّتِي قَلَّمَا تَتَأَخَّذُ فِي اِتِّبَاعِ الْغَيِّ إِلَّا أَوَانَ الصِّبٰى فَتَكُونُ الْاِسْتِعَارَةُ تَحْقِيقِيَّةً۔

ترجمہ: فصل کبھی تشبیہ کو نفس میں مضمر رکھا جاتا ہے پس اس کے ارکان میں سے سوائے مشبہ کے کسی چیز کی تصریح نہیں کی جاتی ہے اور اس پر دلالت کرائی جاتی ہے بایں طور کہ ثابت کر دیا جاتا ہے مشبہ کے لئے کوئی ایسا امر جو مختص ہو مشبہ بہ کے ساتھ پس نام رکھا جاتا ہے تشبیہ کا استعارہ بالکنایہ یا مکنی عنھا اور (نام رکھا جاتا ہے) اس امر مختص کے اثبات کا مشبہ کے لئے استعارہ تخیلیہ جیسے ہزلی کے قول میں مصرعہ اور جب موت اپنے ناخن گاڑ دے، تشبیہ دی ہے موت کو درندہ کے ساتھ جانوں کو قہر وغلبہ کے ساتھ ہلاک کرنے میں نفع رساں اور ضرر رساں کے درمیان فرق کئے بغیر پس ثابت کیا ہے اس (موت) کے لئے ناخنوں کو جن کے بغیر اس (درندہ) میں اچانک ہلاک کرنا بکمالہ نہیں ہوتا ہے جیسے دوسرے کے قول میں شعر: اگر میں تیرے احسان کے شکریہ میں فصاحت کے ساتھ بولوں تو میری زبان حال شکایت کے ساتھ زیادہ گویا ہے شاعر نے دلالت علی المقصود میں حال کو بولنے والے انسان کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور حال کے لئے اس زبان کو ثابت کیا ہے جس کے ساتھ دلالت کا قوام ہے اس (بولنے والے انسان) میں اور ایسے ہی زہیر کا قول شعر: ہوش میں آ گیا دل سلمی کی جانب سے اور اس کا خیال چھوڑ دیا اور ننگے کر دیئے گئے صبی (جہالت کی طرف مائل ہونے) کے گھوڑے اور اس کے اونٹ، وہ (زہیر) یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ اس نے ان چیزوں کو چھوڑ دیا جن کا محبت کے زمانے میں ارتکاب کرتا تھا یعنی جہالت اور گمراہی اور ان کی طرف لوٹنے سے اعراض کر چکا پس اس کے اسباب معطل ہو گئے، اس (شاعر زہیر نے) تشبیہ دی ہے صبی کو سفر کی مختلف جہات جیسے حج، تجارت میں سے، ایسی جہت کے ساتھ جس سے غرض پوری ہو گئی ہو اور اس کے اسباب ترک کر دیئے گئے ہوں پھر ثابت کیا ہے اس کے لئے افراس اور رواحل کو پس صبی، صبوۃ سے ماخوذ ہے بمعنی جہالت اور فتوہ (استیفاء لذت) کی طرف مائل ہونا اور یہ

بھی احتمال ہے کہ اس (زہیر) نے ارادہ کیا ہو (افراس ورواحل سے) دواعی نفوس اور اس کے شہوات کا اور ان قوی کا جو لذتوں کو پورا کرنے میں نفس کو حاصل ہوتی ہیں یا ان اسباب کا جو بہت کم اختیار کئے جاتے ہیں گمراہی کے اتباع میں مگر بچپن کے زمانہ میں پس ہو گا استعارہ تحقیقیہ۔

تشریح: اس فصل میں استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کو بیان کیا جائے گا چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی تشبیہ کو نفس میں مضمر رکھا جاتا ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ متکلم اپنے دل ہی دل میں ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دیتا ہے، اور دل ہی دل میں تشبیہ کا یہ ثمرہ ہے کہ ارکان تشبیہ ''مشبہ، مشبہ بہ، ادات تشبیہ اور وجہ شبہ'' میں سے سوائے مشبہ کے کسی کو ذکر نہیں کرتا ہے اور اس تشبیہ مضمر فی النفس پر اس طرح دلالت کرائی جاتی ہے یعنی دلیل قائم کی جاتی ہے کہ مشبہ کے لئے ایک ایسے امر کو ثابت کیا جاتا ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اس اثبات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مخاطب سمجھ جاتا ہے کہ متکلم نے تشبیہ کا ارادہ کیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس تشبیہ مضمر فی النفس کا نام ''استعارہ بالکنایۃ'' یا ''مکنی عنھا'' رکھا جاتا ہے، اور وہ امر جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہے اس کو مشبہ کے لئے ثابت کرنے کا نام استعارہ تخییلیہ رکھا جاتا ہے جیسے ہزلی کے قول میں **شعر: واذا المنية انشبت اظفارها ÷ الفيت كل تميمة لا تنفع**، اور موت جب اپنے ناخن گاڑ دے تو ہر تعویذ کو بے سود پائے گا، ہزلی شاعر نے اپنے دل میں موت کو درندہ سے تشبیہ دیا ہے اور وجہ شبہ ''نفع اور ضرر پہونچانے والے کے درمیان فرق کئے بغیر قہر و غلبہ کے ساتھ جانوں کو ہلاک کرنا'' ہے اور اس تشبیہ مضمر فی النفس پر دلیل یہ ہے کہ موت مشبہ کے لئے اظفار (ناخن) کو ثابت کیا ہے جن اظفار کے بغیر درندہ میں ہلاکت مکمل نہیں ہوتی یعنی اگر درندہ میں اظفار نہ ہو تو درندہ جان کو مکمل ہلاک نہیں کرسکتا ہے اور یہ امر یعنی اظفار، مشبہ بہ ''درندہ'' کے ساتھ خاص ہے پس موت کو درندہ سے تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہوا اور اظفار کو موت ''مشبہ'' کے لئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہوا۔

وكما فى قول الآخر شعر الخ . مصنف یہاں سے دوسری مثال دے رہے ہیں، اس شعر کا قائل معلوم نہیں ہے اس لئے قول آخر کہا ہے۔ بہر حال ہزلی کے علاوہ دوسرے شاعر کا قول **شعر: ولئن نطقت بشكر برک مفصحا ÷ فلسان حالى بالشكاية انطق**، اس شعر میں شاعر نے اپنے دل ہی دل میں ''حال'' کو ''انسان متکلم'' سے تشبیہ دیا ہے اور وجہ شبہ دلالت علی المقصود ہے کہ جس طرح مقصود پر کلام متکلم سے دلالت ہوتی ہے اسی طرح حال سے بھی دلالت ہوتی ہے اور اس تشبیہ پر دلیل یہ ہے کہ شاعر نے حال ''مشبہ'' کے لئے ''لسان'' کو ثابت کیا ہے، جس کے ساتھ دلالت کا قوام ہے بولنے والے انسان میں، اور لسان ''مشبہ بہ متکلم انسان'' کے ساتھ خاص ہے پس حال کو انسان متکلم سے تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہوا اور حال ''مشبہ'' کے لئے لسان کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہوا۔

وكذا قول زهير شعر . یہاں سے تیسری مثال دے رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: اسی طرح زہیر کا قول ہے **شعر: صحا القلب عن سلمى واقصر باطله ÷ وعرى افراس الصبى ورواحله ÷** اس شعر میں زہیر شاعر نے اپنے بارے میں کہا ہے کہ میں نے سلمی سے محبت کے زمانہ میں جو کچھ جہالت اور گمراہی والا کام کیا تھا اس کو میں نے چھوڑ دیا ہے اور ان کاموں کی طرف لوٹنے سے اعراض کر لیا ہے چنانچہ ان کاموں کے جو آلات اور ذرائع تھے یعنی گھوڑے، سواریاں، غذائیں اور توشے وغیرہ سب باطل اور بیکار ہو گئے۔

شاعر زہیر نے اپنے دل میں صبی (جہالت کی طرف مائل ہونے) کو سفر کی مختلف جہات جیسے سفر حج، سفر تجارت میں سے ایسی جہت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس سے غرض پوری ہوگئی ہو اور اس کے اسباب ترک کر دیئے گئے ہوں، یعنی شاعر نے صبی کو دل ہی دل میں، انواع سفر میں سے کسی نوع سفر مثلاً حج، تجارت وغیرہ ایسے سفر کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس مقصد کے خاطر وہ سفر کیا گیا ہے وہ مقصد اس سے پورا ہو چکا ہو اور اسی وجہ سے اس

سفر کے آلات واسباب معطل کر دیئے گئے ہوں جیسے گھوڑے، سواریاں، غذائیں اور توشے وغیرہ کہ سفر ختم ہوتے ہی یہ تمام اسباب ترک کر دیئے جا تے ہیں۔

اس تقریر کی رو سے صبا مشبہ ہوا اور سفر مشبہ بہ ہوا، اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہوئی جو امور متعددہ ''مثلاً انجام کار سے بے پرواہی کے ساتھ غایت انہماک ،ہمہ تن مصروفیت، امور مشکلہ پر تسلط وغیرہ'' سے مرکب ہے پس یہ تشبیہ مضمر فی النفس استعارہ مکنیہ ہے اور صبا ''مشبہ'' کے لئے سفر مشبہ بہ کے بعض لوازم مخصوصہ یعنی افراس ورواحل کو ثابت کرنا جن کے بغیر سفر کا حصول مشکل ہے، استعارہ تخییلیہ ہے۔

فالصبی من الصبوة الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ جب صبا مشبہ اور جہت سیر مشبہ بہ ہے تو یہ صبی، صبوۃ سے ماخوذ ہوگا بمعنی جہالت اور لذت پوری کرنے کی طرف مائل ہونا، **صباء بالفتح** سے ماخوذ نہیں ہوگا جس کے معنی کھیلنے کے ہیں کیونکہ صبی پہلے ہی معنی کی صورت میں مذکورہ مشبہ بہ کا مشبہ بن سکتا ہے دوسرے معنی کے اعتبار سے مشبہ بہ مذکورہ کا مشبہ نہیں بن سکتا ہے۔

ویحتمل انه اراد الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ زہیر نے افراس ورواحل سے نفسوں کے دواعی وشہوات اور ان قوتوں کا ارادہ کیا ہو جو نفس کو لذتوں کو پورا کرنے میں حاصل ہوتی ہیں یا افراس ورواحل سے ان اسباب کا ارادہ کیا ہو جو بہت کم اختیار کئے جاتے ہیں گمراہی کی اتباع میں مگر بچپنے میں یعنی ان اسباب کا ارادہ کیا ہو جو ابتداء جوانی میں گمراہی میں واقع ہونے کا ذریعہ ہوتے ہیں جیسے مال ودولت اعوان وانصار، اگر یہ احتمال مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شاعر نے دواعی نفوس اور شہوات نفسانیہ کو افراس ورواحل کے ساتھ تشبیہ دیکر مشبہ بہ کے اسم کو مشبہ کے لئے بطریق استعارہ تحقیقیہ مستعار لیا ہے، استعارہ تحقیقیہ میں، جس معنی کے لئے استعارہ ہوتا ہے وہ معنی حسا یا عقلاً موجود اور محقق ہوتا ہے، یہاں بھی دواعی نفوس اور شہوات نفسانیہ جس کے لئے استعارہ کیا گیا ہے عقلاً موجود اور محقق ہے۔ مصنف نے استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کی تین مثالیں دیں ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی مثال یعنی **اذا المنية الخ**، میں مشبہ کے لئے جو امر مخصوص ثابت کیا گیا ہے وہ وہ ہے جس سے مشبہ بہ میں کمال پیدا ہوتا ہے اور دوسری مثال یعنی **ولئن نطقت الخ**، میں مشبہ کے لئے جو امر مخصوص ثابت کیا گیا ہے وہ وہ ہے جس سے مشبہ بہ کا قوام وابستہ ہے اور تیسری مثال یعنی **صحا القلب الخ**، میں استعارہ تخییلیہ اور استعارہ تحقیقیہ دونوں کا احتمال ہے

فَصْلٌ عَرَّفَ السَّكَّاكِيُّ الْحَقِيْقَةَ اللُّغَوِيَّةَ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْمَا وُضِعَتْ لَه مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ وَاحْتَرَزَ بِالْقَيْدِ الْاَخِيْرِ عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ عَلٰى اَصَحِّ الْقَوْلَيْنِ فَاِنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْمَا وَضِعَتْ لَه بِتَاوِيْلٍ وَعَرَّفَ الْمَجَازَ اللُّغَوِيَّ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي غَيْرِ مَاوُضِعَتْ لَه بِالتَّحْقِيْقِ فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَتِه وَاَتٰى بِقَيْدِ التَّحْقِيْقِ لِتَدْخُلَ فِيْهِ الْاِسْتِعَارَةُ عَلٰى مَا مَرَّ وَرُدَّ بِاَنَّ الْوَضْعَ اِذَا اُطْلِقَ لَا يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِتَاوِيْلٍ وَاَيْضًا بِاَنَّ التَّقْيِيْدَ بِاصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ لَا بُدَّ مِنْه فِي تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ۔

ترجمہ: علامہ سکاکی نے حقیقت لغویہ کی تعریف کی ہے اس کلمہ کے ذریعہ جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو وضع میں تاویل کے بغیر اور احتراز کیا ہے قید اخیر کے ذریعہ استعارہ سے دوقولوں میں سے اصح قول کے مطابق کیونکہ وہ معنی موضوع لہ میں تاویل کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے اور (علامہ سکاکی نے) مجاز لغوی کی ایسے کلمہ کے ذریعہ تعریف کی ہے جو مستعمل ہو موضوع لہ تحقیقی کے غیر میں اس اصطلاح کے اعتبار سے جس میں تخاطب ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو اس کے مراد ہونے سے مانع ہو اور تحقیق کی قید لائی ہے تاکہ اس میں استعارہ داخل ہو جائے جیسا کہ گذر گیا اور رد کر دیا گیا

ہے(وہ جو سکا کی نے ذکر کی ہے) بایں طور کہ وضع جب مطلق بولی جائے تو وضع تاویلی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور نیز (رد کر دیا گیا ہے) بایں طور کہ اصطلاح بہ التخاطب کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے حقیقت کی تعریف میں۔

تشریح: علامہ سکا کی نے حقیقت لغویہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ حقیقت لغویہ وہ کلمہ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو وضع میں تاویل کئے بغیر یعنی حقیقت لغویہ اس کلمہ کو کہتے ہیں جس کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو اور اس معنی موضوع لہ میں کوئی تاویل نہ کی گئی ہو کہ مشبہ کے مشبہ بہ میں داخل ہونے کا دعوی کیا گیا ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ قید اخیر یعنی من غیر تاویل کی قید بڑھانے سے دو قولوں میں سے اصح قول کے مطابق استعارہ سے احتراز ہو گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ استعارہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ استعارہ، معنی موضوع لہ تحقیقی کے غیر میں استعمال ہوتا ہے یعنی معنی موضوع لہ تاویلی اور ادعائی میں مستعمل ہوتا ہے معنی موضوع لہ اصلی اور حقیقی میں استعمال نہیں ہوتا ہے، اور یہ زیادہ صحیح قول ہے، اس قول کے مطابق: حقیقت لغویہ کی مذکورہ تعریف کی وجہ سے حقیقت لغویہ سے استعارہ چھوٹ جائے گا کیونکہ استعارہ (مجاز لغوی کے قول پر) موضوع لہ تاویلی میں استعمال ہوتا ہے اور حقیقت لغویہ کا موضوع لہ تاویلی میں استعمال نہیں ہوتا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے یعنی لفظ مستعار جس معنی میں استعمال کیا گیا ہے وہ معنی لغوی ہے، اس دوسرے قول کے مطابق استعارہ حقیقت لغویہ میں داخل رہے گا ، کیونکہ معنی لغوی، بھی موضوع لہ تاویلی میں استعمال نہیں ہوتا ہے اور حقیقت لغویہ کا بھی موضوع لہ تاویلی میں استعمال نہیں ہوتا ہے ۔

وعرف المجاز اللغوی الخ . علامہ سکا کی نے مجاز لغوی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جو معنی موضوع لہ تحقیقی کے غیر میں مستعمل ہو اس اصطلاح کے اعتبار سے جس میں تخاطب ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو اس کے مراد ہونے سے مانع ہو یعنی مجاز لغوی اس کلمہ کو کہتے ہیں جو کلمہ اپنے معنی موضوع لہ تحقیقی میں استعمال نہ کیا گیا ہو اور اس کلمہ کا معنی موضوع لہ تحقیقی میں استعمال نہ ہونا: اس اصطلاح کے اعتبار سے ہو جس اصطلاح میں متکلم خطاب کر رہا ہے، اور جب کلمہ معنی موضوع لہ تحقیقی کے علاوہ میں استعمال ہو تو ایک ایسے قرینہ کا ہونا بھی ضروری ہوگا جو معنی موضوع لہ تحقیقی کے مراد ہونے سے مانع ہو یعنی وہ قرینہ یہ ثابت کر رہا ہو کہ یہ کلمہ اپنے معنی موضوع لہ تحقیقی کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہے، مصنف نے معنی موضوع لہ کے ساتھ تحقیقی کی قید لگائی ہے کہ مجاز لغوی معنی موضوع لہ تحقیقی کے علاوہ میں مستعمل ہوتا ہے، یہ قید اس لئے بڑھائی ہے تاکہ مجاز کی تعریف میں استعارہ داخل ہو جائے کیونکہ استعارہ بھی معنی موضوع لہ تحقیقی کے علاوہ میں مستعمل ہوتا ہے یعنی استعارہ معنی موضوع لہ تاویلی اور ادعائی میں مستعمل ہوتا ہے معنی موضوع لہ اصلی اور تحقیقی میں مستعمل نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذرا۔

ورد بان الوضع الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے جو ذکر کیا ہے ''یعنی استعارہ کو حقیقت سے خارج کرنے کے لئے حقیقت کی تعریف میں **من غیر تاویل فی الوضع** کی قید بڑھانا اور استعارہ کو مجاز میں داخل کرنے کے لئے مجاز کی تعریف میں بالتحقیق کی قید بڑھانا'' مردود اور لغو ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وضع کو مطلق ذکر کیا جاتا ہے یعنی اس کو کسی قید سے مقید نہ کیا جائے تو اس سے اس قول کے مطابق کہ ''**المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل**'' وضع تحقیقی مراد ہوتی ہے نہ کہ تاویلی پس حقیقت و مجاز کی تعریف میں مذکورہ بالا قیود بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس قاعدے کی وجہ سے حقیقت اور مجاز کی تعریف میں وضع سے مراد وضع تحقیقی یعنی وضع غیر تاویلی ہی مراد ہوگی پس وضع تحقیقی غیر تاویلی مراد لینے کے لئے مذکورہ قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وبان التقييد باصطلاح به التخاطب الخ . یہاں سے علامہ سکاکی کی ذکر کردہ مذکورہ باتوں پر دوسری رد پیش کی جارہی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس طرح فی اصطلاح به التخاطب کی قید مجاز کی تعریف میں ضروری ہے اسی طرح حقیقت کی تعریف میں بھی ضروری ہے کیونکہ اس قید کا مقصد یہ ہے کہ مثلاً جب شارع، لفظ صلوۃ کو ''دعا'' کے معنی میں استعمال کرے تو یہ مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائے، کیونکہ لفظ صلوۃ کو دعاء کے لئے استعمال کرنا: شریعت کی اصطلاح میں غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا ہے، پس جب شارع لفظ صلوۃ کو دعا کے معنی میں استعمال کرے تو یہ مجاز کی تعریف میں داخل ہوگا، اگر فی اصطلاح به التخاطب کی قید نہ لگائی جائے تو لفظ صلوۃ بمعنی الدعاء مجاز میں داخل نہیں ہو گا کیونکہ لفظ صلوۃ کو دعاء کے معنی میں استعمال کرنا اصطلاح لغت کے اعتبار سے موضوع لہ میں استعمال کرنا ہے، پس اصطلاح لغت میں لفظ صلوۃ بمعنی دعاء، حقیقت ہوگا۔ حاصل یہ کہ لفظ صلوۃ فی الجملہ موضوع لہ میں مستعمل ہونے کی بناء پر مجاز سے خارج ہو جاتا لیکن فی اصطلاح به التخاطب کی قید سے یہ مجاز میں داخل ہو گیا اور جب قید مذکور کا مقصد یہ ہے تو حقیقت کی تعریف میں بھی اس قید کو ذکر کرنا چاہئے تھا تا کہ لفظ صلوۃ ''بمعنی دعاء'' حقیقت سے خارج ہو جائے کیونکہ فی اصطلاح به التخاطب کی قید لگانے کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جو اس اصطلاح کے مطابق موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو جس میں تخاطب ہو اور لفظ صلوۃ بمعنی الدعاء شریعت کی اصطلاح کے مطابق غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے پس لفظ صلوۃ بمعنی الدعاء حقیقت شرعیہ سے خارج ہوگا۔

وَقَسَّمَ الْمَجَازَ اِلَى الْاِسْتِعَارَةِ وَغَيْرِهَا وَعَرَّفَ الْاِسْتِعَارَةَ بِاَنْ تُذْكَرَ اَحَدُ طَرَفَيِ التَّشْبِيْهِ وَتُرِيْدُ بِهِ الْاٰخَرُ مُدَّعِيًا دُخُوْلَ الْمُشَبَّهِ فِي جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَقَسَّمَهَا اِلَى الْمُصَرَّحِ بِهَا وَالْمَكْنِيُّ عَنْهَا وَعَنٰى بِالْمُصَرَّحِ بِهَا اَنْ يَّكُوْنَ الْمَذْكُوْرُ هُوَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَجَعَلَ مِنْهَا تَحْقِيْقِيَّةً وَتَخْيِيْلِيَّةً وَفَسَّرَ التَّحْقِيْقِيَّةَ بِمَا مَرَّ وَعَدَّ التَّمْثِيْلَ مِنْهَا.

ترجمه: اور مجاز کو استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف تقسیم کیا ہے اور استعارہ کی تعریف کی ہے بایں طور کہ تشبیہ کے دونوں طرفوں میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور اس سے دوسری طرف کو مراد لیا جائے مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعوی کرتے ہوئے اور اس کو استعارہ مصرحہ اور استعارہ مکنیہ کی طرف تقسیم کیا ہے اور استعارہ مصرحہ سے مراد یہ لیا ہے کہ مذکور مشبہ بہ ہو اور اسی سے تحقیقیہ اور تخییلیہ کو قرار دیا ہے اور تحقیقیہ کی تفسیر ان الفاظ میں کی ہے جو گذر گئے اور تمثیل کو اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔

تشریح: علامہ سکاکی نے مجاز کی اوّلاً استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف تقسیم کیا ہے یعنی علامہ نے کہا ہے کہ مجاز کی اولا دو قسمیں ہیں پہلی قسم ''استعارہ'' ہے، چاہے استعارہ تصریحیہ ہو یا استعارہ مکنیہ ہو، اور دوسری قسم ''غیر استعارہ'' ہے۔ علامہ نے دوسرے نمبر پر استعارہ کی تعریف کی ہے کہ استعارہ یہ ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں ''مشبہ، مشبہ بہ'' میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور اس طرف مذکور سے دوسری طرف غیر مذکور کو مراد لیا جائے، اور تشبیہ کی دونوں طرفوں میں سے ایک کا ذکر اس حال میں ہو کہ متکلم دعوی کر رہا ہو کہ مشبہ، مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے جیسے تم کہو انشبت المنية اظفارها اس میں تشبیہ کی دونوں طرفوں ''منیہ مشبہ اور سبع مشبہ بہ'' میں سے ایک طرف ''منیہ مشبہ'' کو ذکر کیا ہے اور اس سے دوسری طرف سبع ''مشبہ بہ'' مراد لیا ہے یہ دعوی کرتے ہوئے کہ، منیہ ''مشبہ'' سبع ''مشبہ بہ'' کی جنس سے ہے چنانچہ مشبہ بہ ''سبع'' کے خواص میں سے اظفار کو منیہ مشبہ کے لئے ثابت کیا ہے، تیسرے نمبر پر استعارہ کی تقسیم کیا ہے کہ استعارہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ مصرحہ اور استعارہ مکنیہ، استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ مشبہ مذکور ہو اور مشبہ بہ مراد لیا گیا ہو اور استعارہ مصرحہ سے مراد یعنی استعارہ مصرحہ کی تعریف یہ ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں میں سے طرف

مذکورمشبہ بہ ہواور مراد مشبہ کولیا ہواور استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ تخییلیہ کو اسی استعارہ مصرحہ کے قبیل سے قرار دیا ہے،علامہ نے استعارہ تحقیقیہ کی وہ تعریف کی ہے جوگذر گئی،یعنی استعارہ تحقیقیہ وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ کا ذکر نہ کیا جائے اور مشبہ متروک حسا محقق ہو،علامہ نے تمثیل علی سبیل الاستعارہ کواستعارہ تحقیقیہ کے قبیل سے شمار کیا ہے۔

وَرُدَّ بِاَنَّهٗ مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّرْكِيْبِ الْمُنَافِي لِلْاِفْرَادِ وَفَسَّرَ التَّخْيِيْلِيَّةَ بِمَا لَاتَحَقُّقَ لِمَعْنَاه حِسًّا وَلَا عَقْلاً بَلْ هُوَ صُوْرَةٌ وَهْمِيَّةٌ مَحْضَةٌ كَلَفْظِ الْاَظْفَارِ فِي قَوْلِ الْهُذَلِيِّ فَاِنَّه لَمَّا شَبَّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبُعِ فِي الْاِغْتِيَالِ اَخَذَ الْوَهْمُ فِي تَصْوِيْرِهَا بِصُوْرَتِه وَاخْتِرَاعِ لَوَازِمِه لَهَا فَاخْتَرَعَ لَهَا مِثْلَ صُوْرَةِ الْاَظْفَارِ ثُمَّ اَطْلَقَ عَلَيْهِ لَفْظَ الْاَظْفَارِ وَفِيْهِ تَعَسُّفٌ وَيُخَالِفُ تَفْسِيْرَ غَيْرِه لَهَا بِجَعْلِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ وَيَقْتَضِيْ اَنْ يَّكُوْنَ التَّرْشِيْحُ تَخْيِيْلِيَّةً لِلُزُوْمِ مَا ذَكَرَه فِيْه .

ترجمہ: اور رد کر دیا گیا ہے بایں طور کے وہ (تمثیل) اس ترکیب کو مستلزم ہے جوافراد کے منافی ہے اور تخییلیہ کی تفسیر کی ہے اس چیز کے ساتھ جس کے معنی حسا اور عقلا محقق نہ ہو بلکہ وہ محض صورت وہمیہ ہو جیسے ہزلی کے قول میں لفظ اظفار اس لئے کہ جب (شاعر نے) موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی جان کو ہلاک کرنے میں تو وہم نے اس (موت) کی تصویر اس (درندہ) کی صورت کے ساتھ کھینچنی شروع کر دی اور اس (موت) کے لئے اس (درندہ) کے لوازم کا اختراع (شروع کر دیا) پس گھڑ لیا اس (موت) کے لئے اظفار کی صورت کے مثل پھر اس پر لفظ اظفار کا اطلاق کیا اور اس میں کج روی ہے اور خلاف ہے اس تفسیر کے جو سکا کی کے غیر نے اس (تخییلیہ) کی کی ہے ایک شئی کو دوسری شئی کے لئے کر دینے کے ساتھ اور چاہتی ہے کہ ترشیح تخییلیہ ہو جائے اس چیز کے لازم آنے کی وجہ سے جو علامہ نے ذکر کیا ہے اس میں۔

تشریح: اس سے قبل علامہ سکا کی نے تمثیل کو تحقیقیہ سے شمار کیا ہے،اور تحقیقیہ کو استعارہ مصرحہ سے شمار کیا ہے اور استعارہ مصرحہ،استعارہ کی قسم ہے اور استعارہ،مجاز مفرد کی قسم ہے پس تمثیل مجاز مفرد کے قبیل سے ہوئی،مصنف فرماتے ہیں کہ تمثیل کو استعارہ تحقیقیہ کے قبیل سے شمار کرنا مردود ہے،کیونکہ تمثیل کو استعارہ تحقیقیہ کے قبیل سے شمار کرنے کا مطلب تمثیل کو مجاز مفرد قرار دینا ہے حالانکہ تمثیل ترکیب کو مستلزم ہے اور ترکیب افراد کے منافی ہے،تمثیل ترکیب کو مستلزم اس لئے ہے کہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ چند امور سے منتزع اور تیار ہو جیسے وہ آدمی جو کسی کام میں متردد ہو کہ اس کام کو کرے یا نہ کرے اس سے کہا جائے انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری ،اس جملہ کے جو الفاظ ہیں ان کو معنی غیر موضوع لہ'' تردد فی الامر کی صورت''میں استعمال کیا گیا ہے اور اس معنی غیر موضوع لہ (تردد فی الامر کی صورت) کو ان الفاظ کے معنی اصلی یعنی معنی موضوع لہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے،ان الفاظ کا معنی اصلی: وہ صورت ہے جو اس شخص کے تردد سے حاصل ہو جو کبھی جانے کا ارادہ کرے تو قدم بڑھائے اور کبھی نہ جانا چاہے تو قدم پیچھے ہٹائے ،یہ تشبیہ تمثیل ہے کیونکہ اس تشبیہ میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو چند امور یعنی آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے سے منتزع اور تیار ہے۔تمثیل کی مذکورہ تعریف اور مثال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمثیل اس مرکب لفظ کو کہتے ہیں جس کو اس حالت ترکیبیہ سے جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے دوسری حالت کی طرف منتقل کیا گیا ہو چنانچہ مثال مذکور میں دیکھئے!انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری،تشبیہ تمثیل ہے جو مرکب لفظ ہے اور اس کو اس کے معنی موضوع لہ (جو حالت ترکیبیہ ہے)،سے دوسری حالت یعنی معنی غیر موضوع لہ کی طرف منتقل کیا گیا ہے۔پس ثابت ہوا کہ تمثیل ترکیب کو مستلزم ہے،اگر تمثیل کو استعارہ تحقیقیہ کے قبیل سے قرار دیتے ہیں تو تمثیل میں ترکیب اور افراد دونوں پائے جائیں گے اور یہ اجتماع متنافیین ہے جو محال ہے لہذا تمثیل کو استعارہ تحقیقیہ سے شمار کرنا صحیح نہیں ہوا۔

وفسر التخييلية الخ . علامہ سکاکی نے استعارہ تخیلیہ کی تفسیر اور تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استعارہ تخییلیہ وہ ہے جس کا معنی اور مفہوم نہ حسا پایا جاتا ہو اور نہ عقلا پایا جاتا ہو یعنی استعارہ تخییلیہ میں لفظ کو جس معنی کے لئے استعارہ کیا جاتا ہے وہ معنی نہ حسا پایا جاتا ہے اور نہ عقلا بلکہ وہ معنی محض ایک وہمی صورت ہوتا ہے جیسے ہزلی کے قول ع **واذا المنية انشبت اظفارها** ، میں لفظ اظفار۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اس مصرعہ میں جب ہزلی نے منیہ یعنی موت کو نفس کو ہلاک کرنے میں سبع یعنی درندہ سے تشبیہ دی تو وہم نے موت کی تصویر درندہ کی صورت کی طرح کھینچنی شروع کر دی اور موت کے لئے درندہ کے لوازم کا اختراع شروع کر دیا، پس گھڑ لیا موت کے لئے ،اظفار حقیقی کی صورت کے مثل ایک صورت کو اور پھر اس صورت پر لفظ اظفار کا اطلاق کر دیا دیکھئے! موت کے لئے اظفار حقیقی کی صورت کے مثل صورت گھڑ لینا، محض ایک وہمی صورت ہے جو نہ حسا متحقق ہے اور نہ عقلا متحقق ہے۔

وفيه تعسف . مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے جو استعارہ تخییلیہ کی ابھی تفسیر کی ہے اس تفسیر میں تعسف یعنی غلط راستہ کو اختیار کیا گیا ہے کیونکہ استعارہ تخیلیہ کی مذکورہ تفسیر میں ایسے اعتبارات کثیرہ ملحوظ ہیں جن اعتبارات پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ان اعتبارات کی کوئی ضرورت ہے ،اس استعارہ میں اعتبارات کثیرہ اس طرح ہیں کہ پہلے تو ایک صورت محضہ کو فرض کیا جاتا ہے اور پھر اس صورت محضہ کو صورت محققہ سے تشبیہ دی جاتی ہے اور پھر اس صورت محققہ کے لئے جو لفظ موضوع ہے اس کو صورت محضہ کے لئے استعارہ کرتے ہیں، برخلاف استعارہ تخییلیہ کی اس تفسیر کے جو مصنف نے کی ہے کہ اس میں مذکورہ اعتبارات کثیرہ نہیں ہے کیونکہ مصنف نے استعارہ تخیلیہ کی تعریف میں کہا ہے کہ استعارہ تخییلیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ کے لئے ان امور کو ثابت کیا جائے جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہوں، اس تعریف میں اعتبارات کثیرہ نہیں ہیں جیسا کہ واضح ہے۔

ويخالف بما ذكر تفسير غيره لها الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ نے استعارہ تخیلیہ کی جو تفسیر کی ہے وہ تفسیر اس تفسیر کے مخالف ہے جو علامہ کے علاوہ لوگوں نے کی ہے علامہ کے علاوہ نے کہا ہے کہ استعارہ تخییلیہ وہ استعارہ ہے جس میں ایک شی کو دوسری شی کے لئے ثابت کیا گیا ہو یعنی استعارہ تخییلیہ وہ ہے جس میں مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے لازم کو ثابت کیا گیا ہو جیسے **اذا المنية انشبت اظفارها**، اس میں منیہ مشبہ کے لئے سبع مشبہ بہ کے لازم ''اظفار'' کو ثابت کیا ہے۔

ويقتضى ما ذكره الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے جو استعارہ تخیلیہ کی تفسیر کی ہے وہ تفسیر تقاضا کرتی ہے کہ استعارہ ترشیحیہ. استعارہ تخیلیہ ہو جائے اس چیز کے لازم آنے کی وجہ سے جو علامہ نے ترشیح میں ذکر کیا ہے یعنی علامہ نے تخیلیہ کی تعریف میں جو ذکر کیا ہے اسی کے مثل استعارہ ترشیحیہ میں بھی ذکر کیا ہے پس اس کا تقاضا ہے کہ استعارہ ترشیحیہ استعارہ تخییلیہ ہو جائے اور ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ رہے ۔اس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ نے کہا ہے کہ تخییلیہ میں لازم مشبہ بہ کے شبیہ کو مشبہ کی صورت متوہمہ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور یہ چیز ترشیح میں بھی ممکن ہے، وجہ یہ ہے کہ تخیلیہ اور ترشیحیہ ہر دو میں مشبہ کے لئے ایسی چیز کو ثابت کیا جاتا ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہو جیسے تخییلیہ کی مثال: **واذا المنية الخ**، میں مشبہ ''منیہ'' کے لئے اظفار کو ثابت کیا گیا ہے جو مشبہ بہ ''سبع'' کے ساتھ مخصوص ہے۔ اسی طرح استعارہ ترشیحیہ کی مثال: **اولئك الذين اشتروا الضلالة فما ربحت تجارتهم الخ**، میں مشبہ ''اختیار ضلالت'' کے لئے ربح اور تجارت کو ثابت کیا گیا ہے جو مشبہ بہ شراء حقیقی کے ساتھ مختص ہے، حاصل یہ کہ علامہ نے جو استعارہ تخییلیہ کی تفسیر کی ہے اس تفسیر کے لحاظ سے تخییلیہ اور ترشیحیہ میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا ہے۔

وَعَنٰى بِالْمَكْنِي عَنْهَا اَن يَّكُونَ الْمَذْكُورُ هُوَ الْمُشَبَّهُ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنِيَّةِ هُوَ السَّبُعُ بِاِدِّعَاءِ السَّبُعِيَّةِ لَهَا بِقَرِيْنَةِ اِضَافَةِ الْاَظْفَارِ اِلَيْهَا وَرُدَّ بِاَنَّ لَفْظَ الْمُشَبَّهِ فِيْهَامُسْتَعْمَلٌ فِيْمَا وُضِعَ لَه تَحْقِيْقًا وَالْاِسْتِعَارَةُ لَيْسَتْ كَذَالِكَ وَاِضَافَةُ نَحْوِ الْاَظْفَارِ قَرِيْنَةُ التَّشْبِيْهِ وَاخْتَارَ رَدَّ التَّبْعِيَّةِ اِلَى الْمَكْنِيْ عَنْهَا بِجَعْلِ قَرِيْنَتِهَا مَكْنِيًّا عَنْهَا وَالتَّبْعِيَّةَ قَرِيْنَتِهَا عَلٰى نَحْوِ قَوْلِه فِي الْمَنِيَّةِ وَاَظْفَارِهَا وَرُدَّ بِاَنَّه اِنْ قَدَّرَ التَّبْعِيَّةَ حَقِيْقِيَّةً لَمْ تَكُنْ تَخْيِيْلِيَّةً لِاَنَّهَا مَجَازٌ عِنْدَه فَلَمْ تَكُنِ الْمَكْنِيْ عَنْهَا مُسْتَلْزِمَةً لِلتَّخْيِيْلِيَّةِ وَذَالِكَ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِلَّا فَتَكُوْنُ اِسْتِعَارَةً فَلَمْ يَكُنْ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ مُغْنِيًا عَمَّا ذَهَبَ اِلَيْهِ غَيْرُه.

ترجمہ: اورمکنی عنھا سے مراد یہ لیا ہے کہ مذکور مشبہ ہو بایں معنی کہ منیہ سے مراد درندہ ہے اس (موت) کے لئے سبعیت کا دعوی کرنے کے ساتھ اظفار کی اس کی طرف اضافت کے قرینہ کے ساتھ اور رد کردی گئی ہے بایں طور کہ اس میں لفظ مشبہ (اپنے) معنی موضوع لہ تحقیقی میں مستعمل ہے اور استعارہ ایسا نہیں ہے اور اظفار جیسے کی اضافت تشبیہ کا قرینہ ہے اور تبعیہ کو مکنی عنھا کی طرف پھیرنے کو پسند کیا ہے استعارہ مکنی عنھا کو اس (استعار تبعیہ) کا قرینہ بنانے کے ساتھ اور تبعیہ کو اس (مکنی عنھا) کا قرینہ بنانے کے ساتھ اس کے قول کے طریقہ پر منیہ اور اظفار کے بارے میں اور رد کردیا گیا ہے بایں طور کہ اگر وہ تبعیہ کو حقیقیہ مانتا ہے تو تخییلیہ نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک مجاز ہے پس مکنی عنھا تخییلیہ کو مستلزم نہیں ہوگا اور وہ بالاتفاق (باطل) ہے ورنہ تو استعارہ ہوگا پس نہ ہوگا وہ جس کی طرف سکاکی گئے ہیں بے نیاز کرنے والا اس چیز سے جس کی طرف ان کا غیر گیا ہے۔

تشریح: یہاں سے علامہ سکاکی پر چھٹے اعتراض کو بیان کررہے ہیں کہ علامہ سکاکی نے استعارہ مکنی عنھا سے مراد یہ لیا ہے کہ طرف مذکور مشبہ ہو یعنی علامہ کے نزدیک استعارہ مکنی عنھا کی تعریف یہ ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں میں سے مشبہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ مراد لیا جائے جیسے انشبت المنية اظفارها اس میں مشبہ منیہ (موت) کو ذکر کیا ہے اور مشبہ بہ سبع (درندہ) مراد لیا ہے گویا منیہ کے لئے سبع ہونے کا دعوی کیا ہے اور منیہ کے سبع ہونے کے دعوی پر قرینہ یہ ہے کہ سبع کے خواص میں سے اظفار کو منیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

ورد بان لفظ المشبه الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ نے جو استعارہ مکنیہ کی تفسیر کی ہے وہ مردود ہے، اور مردود اس لئے ہے کہ استعارہ مکنیہ میں لفظ مشبہ جیسے لفظ منیہ مثلا، اپنے معنی موضوع لہ تحقیقی میں مستعمل ہے نہ کہ معنی موضوع لہ ادعائی میں کیونکہ یہ بات یقین کے ساتھ ثابت ہے کہ منیہ سے مراد موت ہی ہے نہ کہ کوئی اور چیز، جب کہ علامہ کے یہاں استعارہ معنی موضوع لہ تحقیقی میں مستعمل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ انہوں نے استعارہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ تشبیہ کے دونوں طرفوں میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور دوسری طرف کو مراد لیا جائے۔ حاصل یہ کہ لفظ مشبہ مثلا منیہ جس کے بارے میں دعوی ہے کہ اس میں استعارہ ہے اپنے معنی موضوع لہ تحقیقی میں مستعمل ہے اور علامہ کے یہاں استعارہ معنی موضوع لہ تحقیقی میں مستعمل نہیں ہوتا ہے پس نتیجہ نکلے گا کہ لفظ مشبہ منیہ میں استعارہ نہیں ہے۔

واضافة نحو الاظفار قرينة التشبيه . یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے کہ جب منیہ کے معنی حقیقی موت ہی مراد ہے سبع مراد نہیں ہے تو پھر منیہ کی طرف اظفار کو منسوب کرنے کا کیا فائدہ ہوگا؟ اس کا جواب دیا ہے کہ اظفار جیسے الفاظ یعنی مشبہ بہ کے خواص میں سے کسی خاصہ کو مشبہ کی طرف منسوب کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ یہ اضافت اس بات کا قرینہ ہوگا کہ یہاں متکلم نے دل ہی دل میں تشبیہ دیا ہے کہ منیہ، سبع کے مشابہ ہے۔

واختار رد التبعية الخ . استعارہ تبعیہ وہ استعارہ ہے جو حروف، افعال اور اس کے مشتقات میں پایا جاتا ہے اس کی پوری تفصیل پیچھے آچکی ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل کرنے کو پسند کیا ہے یعنی استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل

کیا ہے اور تبعیہ کو مستقل ایک قسم نہیں مانا ہے اور یہ اس لئے کہ جب تبعیہ مکنیہ میں داخل ہوگا اور مستقل قسم نہ ہوگا تو استعارہ کے اقسام کم ہو جائیں گے گویا تقلیل اقسام کی غرض سے علامہ نے تبعیہ کو الگ قسم نہیں مانا ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ تبعیہ مکنیہ میں کیسے داخل ہے تو مصنف نے اس کا جواب **بجعل قرینتها مکنیا عنها** سے دیا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ استعارہ مکنیہ کو استعارہ تبعیہ کا قرینہ بنایا ہے اور استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ کا قرینہ بنایا ہے جیسے **انشبت المنية اظفارها** میں منیہ کو سبع سے استعارہ بالکنایہ قرار دیا ہے اور اظفار کی منیہ کی طرف اضافت کو اس استعارہ بالکنایہ کا قرینہ قرار دیا ہے، جب یہ بات ہے کہ استعارہ مکنیہ استعارہ تبعیہ کا قرینہ اور تبعیہ مکنیہ کا قرینہ ہے تو اس قاعدے کی بنیاد پر لوگوں نے **نطقت الحال بکذا** میں **نطقت** کو **دلت** سے استعارہ قرار دیا ہے اور یہ استعارہ تبعیہ ہے، اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس میں لفظ حال (جو اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے) آیا ہے جو دلالت کرتا ہے، نطق نہیں کرتا ہے، اور حال (جو قرینہ ہے) استعارہ مکنیہ ہے کیونکہ حال انسان متکلم سے استعارہ بالکنایہ ہے الغرض اس میں استعارہ تبعیہ کا قرینہ استعارہ مکنیہ (حال) کو بنایا ہے اور استعارہ مکنیہ (حال سے انسان متکلم مراد لینے) کا قرینہ یہ ہے کہ حال کی طرف نطق کی اسناد کی گئی ہے، پس اس میں نطق جو دلالت سے استعارہ تبعیہ ہے اس کو استعارہ مکنیہ کا قرینہ بنایا گیا ہے۔

ورد بانه الخ . یہاں سے علامہ سکا کی پر ساتواں اعتراض ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ نے جو استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل کیا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ استعارہ تبعیہ جیسے **نطقت الحال بکذا** میں **نطقت** میں استعارہ تبعیہ ہے اگر علامہ نے اس استعارہ تبعیہ "**نطقت**" کا معنی حقیقی مراد لیا ہے تو یہ استعارہ تبعیہ پھر تخییلیہ نہیں رہے گا کیونکہ استعارہ تخییلیہ علامہ کے یہاں مجاز کے قبیل سے ہے اور علامہ استعارہ تبعیہ کا معنی حقیقی مراد لے رہے ہیں۔

استعارہ تخییلیہ علامہ کے یہاں مجاز کے قبیل سے اس لئے ہے کہ علامہ نے استعارہ تخییلیہ کو استعارہ مصرحہ کی ایک قسم قرار دیا ہے اور استعارہ مصرحہ مجاز لغوی ہے پس استعارہ تخییلیہ بھی مجاز لغوی کے قبیل سے ہوا، اور جب استعارہ تبعیہ استعارہ تخییلیہ نہیں ہوگا تو استعارہ مکنیہ (جو استعارہ تبعیہ ہے) استعارہ تخییلیہ کو مستلزم بھی نہیں ہوگا اور استعارہ مکنیہ کا بغیر تخییلیہ کے پایا جانا باتفاق اہل فن باطل ہے پس تبعیہ کا مکنیہ میں داخل کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ بطلان اسی وجہ سے لازم آرہا ہے کہ تبعیہ کو مکنیہ مانا ہے، اگر تبعیہ کو مکنیہ سے الگ قسم قرار دیتے تو تبعیہ کے تخییلیہ نہ ہونے سے مکنیہ کا تخییلیہ نہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ مکنیہ کا تخییلیہ کو لازم ہونا باقی رہتا اور یہ بطلان لازم نہیں آتا۔

والا فتكون استعارة الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اگر استعارہ تبعیہ جو علامہ کے یہاں مکنیہ میں داخل ہے اگر اس کا معنی حقیقی مراد نہ ہو بلکہ معنی مجازی مراد ہو تو یہ تبعیہ استعارہ ہوگا اور فعل میں استعارہ استعارہ تبعیہ ہوتا ہے پس استعارہ تبعیہ۔ استعارہ کی ایک مستقل قسم ہوگئی پس سکا کی جس طرف گئے تھے یعنی تبعیہ کو مکنیہ میں داخل مانا تھا تاکہ اقسام کم ہو جائے یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا اور علامہ کے علاوہ نے جو استعارہ کی تقسیم تبعیہ اور غیر تبعیہ کی طرف کی تھی اس سے بے نیاز نہیں کر سکے گا۔

فَصْلٌ حُسْنُ كُلٍّ مِنَ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالتَّمْثِيْلِ بِرِعَايَةِ جِهَاتِ حُسْنِ التَّشْبِيْهِ وَاَنْ لَا يُشَمَّ رَائِحَتُهٗ لَفْظًا وَلِذٰلِكَ يُوْصٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّبَهُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ جَلِيًّا لِئَلَّا تَصِيْرَ اِلْغَازًا كَمَا لَوْ قِيْلَ رَاَيْتُ اَسَدًا وَاُرِيْدَ اِنْسَانٌ اَبْخَرُ وَرَاَيْتُ اِبِلًا مِائَةً لَا تَجِدُ فِيْهَا رَاحِلَةً وَاُرِيْدَ النَّاسُ وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ التَّشْبِيْهَ اَعَمُّ مَحَلًّا وَيَتَّصِلُ بِهٖ اَنَّهٗ اِذَا قَوِيَ الشَّبَهُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ حَتّٰى اتَّحَدَا كَالْعِلْمِ وَالنُّوْرِ وَالشُّبْهَةِ وَالظُّلْمَةِ لَمْ يُحْسِنِ التَّشْبِيْهُ وَتَعَيَّنَتِ الْاِسْتِعَارَةُ وَالْمَكْنِيُّ عَنْهَا كَالتَّحْقِيْقِيَّةِ وَالتَّخْيِيْلِيَّةِ حُسْنُهَا بِحَسْبِ حُسْنِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا۔

ترجمہ: استعارہ تحقیقیہ اور تمثیل علی سبیل الاستعارہ میں سے ہر ایک کا حسن، حسن تشبیہ کی جہتوں کی رعایت سے حاصل ہوتی ہے اور یہ کہ لفظ میں تشبیہ کی بو نہ آئے اور اسی وجہ سے یہ وصیت کی جاتی ہے کہ طرفین کے درمیان وجہ شبہ جلی ہونی چاہئے تا کہ چیستاں نہ ہو جائے جیسے اگر کہا جائے رایت اسدا (میں نے اسد کو دیکھا) اور ارادہ کیا جائے گندہ دہن انسان کا اور میں نے ایسے سواونٹ دیکھے جن میں سے تو ایک کو بھی سواری کے قابل نہیں پائے گا اور ارادہ کیا جائے انسان کا اس سے ظاہر ہوا کہ تشبیہ محل کے لحاظ سے عام ہے اور اسی سے یہ متصل ہے کہ جب طرفین کے درمیان وجہ شبہ اتنا قوی ہو کہ دونوں متحد ہوں جیسے علم اور نور اور شبہ اور تاریکی تو تشبیہ بہتر نہیں ہوگی اور استعارہ متعین ہوگا اور استعارہ مکنیہ استعارہ تحقیقیہ کی طرح ہے اور استعارہ تخیلیہ کا حسن مکنیہ کے حسن کے لحاظ سے ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ تحقیقیہ اور تمثیل علی سبیل الاستعارہ میں سے ہر ایک میں حسن اور خوبی اس وقت پیدا ہوگی جبکہ تشبیہ کے حسن کی جو جہتیں اور اسباب ہیں ان اسباب کی رعایت اور لحاظ کیا جائے، حسن تشبیہ کے اسباب: جیسے وجہ شبہ طرفین میں سے دونوں کو شامل ہو، اور اس تشبیہ سے جو غرض ہے اس غرض کو وہ تشبیہ پورے طور پر ادا کر رہی ہو وغیرہ۔ استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ تمثیل علی سبیل الاستعارہ میں حسن کے لئے دوسری ضروری چیز یہ ہے کہ لفظوں میں تشبیہ کی بو نہ آئے کیونکہ استعارہ کی غرض: مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعوی کرنا ہوتا ہے اور جب تشبیہ کی بو آجائے گی تو یہ مقصد فوت ہو جائے گا۔ تشبیہ کی بو آنے کی صورت یہ ہے کہ وجہ شبہ یا ادات تشبیہ میں سے کوئی مذکور ہو وغیرہ۔

ولذالک یو صی ان یکون الشبه بین الطرفین جلیا الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ استعارہ میں حسن آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ لفظوں میں تشبیہ کی بو نہیں آنی چاہئے اسی وجہ سے بلغاء آپس میں ایک دوسرے کو وصیت کرتے آئے ہیں کہ استعارہ میں وجہ شبہ جلی ہونی چاہئے اس لئے کہ ایک تو اس استعارہ میں تشبیہ کی بو نہیں ہوتی ہے تو اس سے تشبیہ میں خفاء آجاتا ہے. اگر وجہ شبہ بھی جلی اور واضح نہیں ہوگی تو تشبیہ میں اور زیادہ خفاء پیدا ہو جائے گا اور استعارہ. چیستاں اور بجھکر ہو کر رہ جائے گا۔ جیسے اگر کہا جائے رایت اسدا، اور گندہ دہن انسان کو مراد لیا جائے اور وجہ شبہ منہ کی بو کو بنا جائے تو یہ تشبیہ چیستاں ہو جائے گی کیونکہ اس میں وجہ شبہ خفی ہے جلی نہیں ہے۔ اور جیسے تمثیل علی سبیل الاستعارہ میں کہا جائے رایت ابلا مأة لا تجد فیها راحلة (میں نے ایسے سواونٹ دیکھے جن میں سے تو ایک کو بھی سواری کے قابل نہیں پائے گا) ابل سے مراد انسان یعنی انسان کی حالت مراد لی جائے کہ انسان کی کثرت کے باوجود کامل انسان کا ملنا مشکل اور دشوار ہے جیسے سیکڑوں اونٹوں کے درمیان عمدہ اونٹنی کا ملنا دشوار ہے۔ اس تمثیل میں وجہ شبہ خفی ہے اسی وجہ سے ابل سے انسان کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے پس یہ بھی چیستاں ہو گیا۔

وبهذا ظهر ان التشبيه اعم محلا . یہاں سے استعارہ اور تشبیہ کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ جب یہ قاعدہ ثابت ہو گیا کہ اگر طرفین کے درمیان وجہ شبہ جلی نہ ہو تو استعارہ میں حسن نہیں آئے گا. اس سے ظاہر اور واضح ہو گیا کہ تشبیہ محل کے اعتبار سے اعم ہے اور استعارہ اخص ہے، اعم اس لئے ہے کہ طرفین کے درمیان وجہ شبہ کے جلی نہ ہونے کی صورت میں استعارہ علی وجہ الحسن نہیں ہوگا لیکن تشبیہ ہوگی اور جب وجہ شبہ جلی ہوگی تو استعارہ علی وجہ الحسن بھی ہوگا اور تشبیہ بھی ہوگی اس سے پتہ چلا کہ جہاں استعارہ ہوگا وہاں تشبیہ ضرور ہوگی جیسا کہ وجہ شبہ کے جلی ہونے کی صورت میں اور جہاں تشبیہ ہوگی وہاں استعارہ کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ وجہ شبہ کے خفی ہونے کے وقت تشبیہ ہوگی لیکن استعارہ نہیں ہوگا۔

ویتصل به الخ . ابھی یہ بات آئی ہے کہ استعارہ میں وجہ شبہ جلی ہونی چاہئے اگر خفی ہوگی تو استعارہ کا حسن فوت ہو جائیگا اور تشبیہ متعین ہو جائے گی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اسی سے متصل یہ بات بھی ذکر کر دینا مناسب ہے کہ جب طرفین کے درمیان وجہ شبہ اتنا قوی ہو جائے کہ طرفین متحد ہو جائے یعنی دونوں طرفوں سے برابری کے ساتھ وجہ شبہ سمجھ میں آئے جیسے علم کو نور سے تشبیہ دینے میں وجہ شبہ راستہ پانا ہے، اور شُبۂ کو ظلمت سے تشبیہ دینے میں وجہ شبہ حیران ہونا ہے اور یہ دونوں وجہ شبہ برابری کے ساتھ طرفین سے مفہوم ہوتی ہے۔ الغرض جب وجہ شبہ طرفین میں اتنا قوی ہو کہ دو نوں طرفین متحد ہوں اس بات میں کہ وجہ شبہ دونوں سے برابری کے ساتھ مفہوم ہوتی ہے تو ایسے وقت میں تشبیہ بہتر نہیں ہوگی اور استعارہ متعین ہوگا ، وجہ اتصال یہ ہے کہ اوپر وجہ شبہ کے خفی ہونے کی بات تھی جو تشبیہ کے حسن کا موجب ہے اور یہاں وجہ شبہ کے قوی ہونے کی بات ہے جو استعارہ کے حسن کا موجب ہے گویا ان دونوں باتوں میں وجہ اتصال ان دونوں کا تقابلی مناسبت ہے۔

والمکنی عنها کالتحقیقیة الخ . مصنف فرماتے کہ استعارہ مکنی عنھا استعارہ تحقیقیہ کی طرح ہے کہ جیسے استعارہ تحقیقیہ میں حسن: جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح استعارہ مکنیہ میں بھی حسن؛ جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے پیدا ہوتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ تخیلیہ کا حسن استعارہ مکنی عنھا کے حسن کے لحاظ سے ہے یعنی جب استعارہ مکنیہ میں حسن آئے گا تب ہی استعارہ تخیلیہ میں حسن آئے گا کیونکہ استعارہ تخیلیہ تشبیہ اور استعارہ ہونے میں مکنیہ کے تابع ہے، اور جب تخیلیہ تشبیہ اور استعارہ ہونے میں مکنیہ کے تابع ہے تو حسن میں بھی مکنیہ ہی کے تابع ہوگا۔

فَصْلٌ وَقَدْ يُطْلَقُ الْمَجَازُ عَلٰى كَلِمَةٍ تَغَيَّرَ حُكْمُ اِعْرَابِهَا بِحَذْفِ لَفْظٍ اَوْزِيَادَةِ لَفْظٍ كَقَوْلِه تَعَالٰى وَجَاءَ رَبُّكَ وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ وَقَوْلِه لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ اَیْ اَمْرُ رَبِّكَ وَاَهْلَ الْقَرْيَةِ وَلَيْسَ مِثْلَه شَيْءٌ۔

ترجمہ : فصل اور کبھی مجاز ایسے کلمہ پر بولا جاتا ہے جس کا حکم اعراب بدل گیا ہو کسی لفظ کے حذف یا زیادتی کی وجہ سے جیسے اللہ تعالی کا قول: اور تیرا رب آگیا۔ اور بستی سے سوال کر۔ اور اللہ تعالی کا قول اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے۔ یعنی تیرے رب کا حکم آگیا اور بستی والوں سے پوچھ اور اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے۔

تشریح: مجاز کا بیان چل رہا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز کا ایک معنی تو وہ ہے جس کا ذکر پیچھے آیا اور مجاز کا ایک دوسرا معنی بھی ہے، وہ یہ کہ مجاز کبھی ایسے کلمہ کو بھی کہا جاتا ہے جس کا حکم اعراب بدل گیا ہو۔ مصنف کی عبارت **حکم اعرابها** میں اضافت بیانیہ ہے یعنی اعراب: حکم کا بیان ہے یعنی اس کلمہ کو بھی مجاز کہا جاتا ہے جس کا حکم یعنی اعراب بدل گیا ہو۔ رہی یہ بات کہ اعراب کے بدلنے کی وجہ کیا ہے تو مصنف فرماتے ہیں کہ کسی لفظ کے حذف کرنے یا زیادہ کرنے کے سبب سے۔ حذف کی وجہ سے اعراب بدلنے کی مثال: **وجاء ربک** اس میں **امر** کا لفظ محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت **وجاء امر ربک** ہے اس میں کلمۂ امر کے حذف ہونے کی وجہ سے رب پر فاعل ہونی کی وجہ سے رفع آگیا ہے ورنہ **امر** کو ذکر کرنے کی صورت میں رب پر مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے جر آتا۔ دوسری مثال **واسئل القریة** اس میں **اهل** کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت **واسئل اهل القریة** ہے اس میں کلمہ اھل کے حذف ہونے کی وجہ سے **القریة** پر مفعول ہونے کی وجہ سے نصب آگیا ہے ورنہ کلمہ اھل کے اضافہ کے ساتھ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے جر ہوتا۔ اور کسی لفظ کی زیادتی کی وجہ سے اعراب کے بدلنے کی مثال: **لیس کمثله شیء** اس میں کلمۂ کاف زیادہ ہے اصل عبارت **لیس مثله شی** ہے کاف حرف جر کے اضافہ کی وجہ سے **مثله** کے لام پر جر آگیا ہے ورنہ نصب ہوتا۔

اَلْکِنَایَۃُ لَفْظٌ اُرِیْدَ بِہٖ لَازِمُ مَعْنَاہُ مَعَ جَوَازِ اِرَادَتِہٖ مَعَہٗ فَظَھَرَ اَنَّھَا تُخَالِفُ الْمَجَازَ مِنْ جِھَۃِ اِرَادَۃِ الْمَعْنٰی مَعَ اِرَادَۃِ لَازِمِہٖ وَفُرِّقَ بِاَنَّ الْاِنْتِقَالَ فِیْھَا مِنَ اللَّازِمِ وَفِیْہِ مِنَ الْمَلْزُوْمِ وَرُدَّ بِاَنَّ اللَّازِمَ مَالَمْ یَکُنْ مَلْزُوْمًا بِنَفْسِہٖ لَمْ یَنْتَقِلْ مِنْہُ وَحِیْنَئِذٍ فَیَکُوْنُ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ وَھِیَ ثَلٰثَۃُ اَقْسَامٍ اَلْاُوْلٰی اَلْمَطْلُوْبُ بِھَا غَیْرُ صِفَۃٍ وَلَا نِسْبَۃٍ فَمِنْھَا مَا ھِیَ مَعْنًی وَاحِدٌ کَقَوْلِہٖ ع وَالطَّاعِنِیْنَ مَجَامِعَ الْاَضْغَانِ ÷ وَمِنْھَا مَا ھِیَ مَجْمُوْعُ مَعَانٍ کَقَوْلِنَا کِنَایَۃً عَنِ الْاِنْسَانِ حَیٌّ مُسْتَقِیْمُ الْقَامَۃِ عَرِیْضُ الْاَظْفَارِ وَشَرْطُھُمَا اَلْاِخْتِصَاصُ بِالْمَکْنِیِّ عَنْہُ .

ترجمہ : کنایہ ایسا لفظ ہے جس سے اس (لفظ) کے معنی کے لازم کا ارادہ کیا گیا ہو اس (لازم معنی) کے ساتھ معنی موضوع لہ کے مراد ہونے کے جواز کے ساتھ پس ظاہر ہو گیا کہ وہ (کنایہ) مجاز کے مخالف ہے اس کے معنی لازم کے مراد ہونے کے ساتھ معنی موضوع لہ کے مراد ہونے کی جہت سے اور (کنایہ و مجاز کے درمیان) فرق کیا گیا ہے کہ کنایہ میں انتقال لازم سے (ملزوم کی طرف) ہوتا ہے اور مجاز میں ملزوم سے (لازم کی طرف) اور تردید کی گئی ہے کہ لازم جب تک بنفسہ ملزوم نہیں ہوگا اس سے ذہن منتقل نہیں ہوگا اور اس وقت پھر انتقال ملزوم سے ہوگا اور وہ (کنایہ) تین قسموں پر ہے پہلی قسم یہ کہ اس کنایہ سے مطلوب، صفت اور نسبت کا غیر ہو پس ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ معنی واحد ہو جیسے اس کا قول مصرعہ اور (میں تعریف کرتا ہوں) ایسے شخص کی جو کینوں کے جمع ہونے کی جگہ پر نیزہ مارنے والا ہے اور ان ہی میں سے ایک یہ ہے کہ وہ چند معانی کا مجموعہ ہو جیسے ہمارا قول انسان سے کنایہ کرتے ہوئے حی مستقیم القامۃ عریض الاظفار (وہ ایسا زندہ ہے جو لمبی قامت اور چوڑے ناخن والا ہے) اور ان دونوں کی شرط مکنی عنہ کے ساتھ خاص ہونا ہے۔

تشریح: علم بیان کے مقاصد ثلثہ ''تشبیہ، مجاز، اور کنایہ'' میں سے مقصد ثالث کنایہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ کنایہ ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس لفظ کے معنی موضوع لہ کے لازم کو مراد لیا گیا ہو البتہ لازم کے مراد ہونے کے ساتھ معنی موضوع لہ کے مراد ہونے کا بھی احتمال ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ باتوں سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ کنایہ مجاز کے مخالف ہے، لازم کے ساتھ معنی مو ضوع لہ کے مراد ہونے کے احتمال ہونے کی جہت سے یعنی مجاز میں لفظ کے معنی غیر موضوع لہ ہی مراد ہوتا ہے اور معنی موضوع لہ مراد نہ ہونا قرینہ کی وجہ سے طے ہوتا ہے برخلاف کنایہ کے کہ اس میں معنی غیر موضوع لہ یعنی معنی موضوع لہ کے لازم کے مراد ہونے کے ساتھ معنی موضوع لہ بھی مراد ہونے کا احتمال رہتا ہے معنی موضوع لہ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ موجود نہیں ہوتا ہے۔

وفرق بان الانتقال فیھا من اللازم الخ . یہاں سے کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے جیسے کہا جائے **فلان طویل النجاد** فلاں لمبا پرتلہ والا ہے **طویل النجاد** بول کر فلاں کے **طویل القامۃ** ہونے سے کنایہ ہے۔ دیکھئے! اس میں **طویل النجاد** لازم سے **طویل القامۃ** ملزوم کی طرف انتقال کیا گیا ہے اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال کیا جاتا ہے جیسے **رایت اسدا فی الحمام** اس میں اسد ملزوم سے مجازا لازم رجل شجاع مراد لیا گیا ہے۔

ورد ھذا الفرق الخ . ابھی کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال کیا جاتا ہے اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے اس فرق کو مصنف نے رد کر دیا ہے اور رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ لازم جب تک بذات خود یا بواسطہ قرینہ ملزوم نہ ہو اس وقت تک لازم سے ملزوم کی طرف انتقال نہیں ہوتا ہے جب انتقال کے لئے لازم کا ملزوم ہونا ضروری ہوا تو پھر

کنایہ اور مجاز میں مذکورہ فرق باقی نہیں رہا کیونکہ کنایہ میں جب لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوگا تو یہ ملزوم سے لازم کی طرف بھی انتقال کہلا ئے گا جیسا کہ مجاز میں ہے پس مجاز اور کنایہ ایک ہی ہو گیا دونوں میں فرق نہیں رہا۔

وهی ثلاثة اقسام الاولی المطلوب بها غیر صفة ولا نسبة . مصنف فرماتے ہیں کہ کنایہ کی تین قسمیں ہیں۔ الاولی: کا مؤنث لانا کنایہ کے مؤنث ہونے کے اعتبار سے ہے۔ بہرحال پہلی قسم یہ ہے کہ کنایہ سے مطلوب صفت اور نسبت کا غیر ہو یعنی جس چیز سے کنایہ کیا گیا ہو وہ چیز صفت نہ ہو بلکہ موصوف ہو، اور اسی طرح موصوف کی طرف صفت کی نسبت بھی نہ ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ پہلی ہی قسم کے قبیل سے یہ صورت بھی ہے کہ، جس لفظ کے ذریعہ کنایہ کیا گیا ہو وہ لفظ معنی واحد پر دال ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ایسے وصف کو ذکر کیا جائے جو معین مو صوف کے ساتھ خاص ہو جیسے عمرو بن معدی کرب کا قول ع **و الطاعنین مجامع الاضغان** ÷ اور میں تعریف کرتا ہوں ایسے شخص کی جو کینوں کے جمع ہونے کی جگہ پر نیزہ مارنے والا ہے۔ اس میں لفظ **مجامع الاضغان** کے ذریعہ کنایہ کیا گیا ہے اور یہ لفظ مضاف مضاف الیہ سے ملکر معنی واحد پر دال ہے اور یہ لفظ بول کر قلب بمعنی دل سے کنایہ کیا گیا ہے اور جس چیز سے کنایہ ہے یعنی دل؛ موصوف ہے؛ صفت اور نسبت نہیں ہے۔

ومنها ما هی مجموع معان . مصنف فرماتے ہیں کہ قسم اول کے قبیل سے یہ صورت بھی ہے کہ جن الفاظ کے ذریعہ کنایہ کیا گیا ہو وہ چند معانی کے مجموعہ پر دلالت کرے، اس کی صورت یہ ہے کہ جن الفاظ کے ذریعہ کنایہ کیا گیا ہو وہ الفاظ چند صفات پہ مشتمل ہوں اور وہ تمام صفات ایک موصوف کے ساتھ خاص ہوں جیسے ہم انسان سے کنایہ کرتے ہوئے **حی مستوی القامة عریض الاظفار** کہیں تو اس میں الفاظ کنائی یعنی **حی** ، **مستوی القامة**، **عریض الاظفار**، صفات کے قبیل سے ہیں چند معانی کے مجموعہ پر دلالت کرتے ہیں اور یہ تمام صفات ایک مو صوف یعنی انسان کے ساتھ خاص ہیں اور جس چیز سے کنایہ کیا گیا ہے یعنی انسان ،موصوف ہے۔صفت اور نسبت نہیں ہے۔

وشرطهما الاختصاص بالمکنی عنه . مصنف فرماتے ہیں کہ کنایہ کی اس قسم اول کی دونوں صورتوں کی شرط یہ ہے کہ جن الفاظ وصفات کے ساتھ کنایہ کیا گیا ہے وہ الفاظ وصفات خاص ہوں مکنی عنہ یعنی اس چیز کے ساتھ جس سے کنایہ کیا گیا ہو اس اختصاص کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے مکنی عنہ کی طرف ذہن کا انتقال حاصل ہوگا اور عدم اختصاص کی صورت میں مکنی عنہ کی طرف ذہن کا انتقال نہیں ہو پائے گا۔

اَلثَّانِيَةُ اَلْمَطْلُوْبُ بِهَا صِفَةٌ فَاِنْ لَّمْ يَكُنِ الْاِنْتِقَالُ بِوَاسِطَةٍ فَقَرِيْبَةٌ وَاضِحَةٌ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةً عَنْ طَوِيْلِ الْقَامَةِ طَوِيْلٌ نَجَادُهٗ وَطَوِيْلُ النَّجَادِ وَالْاُوْلٰى سَاذِجَةٌ وَفِي الثَّانِيَةِ تَصْرِيْحٌ مَّا لِتَضَمُّنِ الصِّفَةِ الضَّمِيْرَ اَوْ خَفِيَّةٌ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةً عَنِ الْاَبْلَهِ عَرِيْضُ الْقَفَا وَاِنْ كَانَ بِوَاسِطَةٍ فَبَعِيْدَةٌ كَقَوْلِهِمْ كَثِيْرُ الرَّمَادِ كِنَايَةً عَنِ الْمِضْيَافِ فَاِنَّهٗ يَنْتَقِلُ مِنْ كَثْرَةِ الرَّمَادِ اِلٰى كَثْرَةِ اِحْرَاقِ الْحَطَبِ تَحْتَ الْقِدْرِ وَمِنْهَا اِلٰى كَثْرَةِ الطَّبَائِخِ وَمِنْهَا اِلٰى كَثْرَةِ الْاَكَلَةِ وَمِنْهَا اِلٰى كَثْرَةِ الضِّيْفَانِ وَمِنْهَا اِلَى الْمَقْصُوْدِ ۔

ترجمہ: دوسری قسم یہ ہے کہ اس سے مطلوب صفت ہو پس اگر انتقال واسطہ کے ساتھ نہ ہو تو قریبہ ہے، واضحہ ہوگا جیسے ان کا قول طویل القامہ سے کنایہ کرتے ہوئے **طویل نجادہ** اور **طویل النجاد** پہلی مثال ساذجہ ہے اور دوسری مثال میں کسی قدر تصریح ہے کیونکہ صفت ضمیر کو متضمن ہے یا خفیہ ہوگا جیسے ان کا قول بے وقوف سے کنایہ کرتے ہوئے **عریض القفا** (چوڑی گدی والا) اور اگر واسطہ کے ساتھ ہو تو بعیدہ ہے جیسے ان کا قول کثیر الرماد مہمان نواز سے کنایہ کرتے ہوئے اس لئے کثرت رماد سے ذہن ہانڈی کے نیچے زیادہ لکڑی جلانے کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس سے زیادہ پکنے کی طرف اور اس سے زیادہ کھانے والے کی طرف اور اس سے کثرت مہمان کی طرف اور اس سے مقصود (مہمان نواز ہونے کو بتلانے) کی طرف۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کنایہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس کنایہ سے مطلوب صفت ہو یعنی جس چیز سے کنایہ کیا گیا ہو وہ چیز صفت معنویہ ہو ،کنایہ کی یہ دوسری قسم: دو قسموں پر ہے، قریبہ اور بعیدہ، جس کی تفصیل یہ ہے: اگر کنایہ سے مطلوب کی طرف ذہن کا انتقال کسی واسطہ سے نہ ہو تو اس کو قریبہ کہیں گے، قریبہ کی دو قسمیں ہیں، ایک واضحہ، واضحہ یہ ہے کہ ذہن کنایہ سے مطلوب کی طرف آسانی سے منتقل ہو جائے، جیسے اہل عرب کا قول: طویل القامہ سے کنایہ کرتے ہوئے **فلان طویل نجادہ** اور **فلان طویل النجاد** ،ان دونوں الفاظ کے ذریعہ ایسی چیز یعنی طویل القامہ سے کنایہ کیا گیا ہے جو صفت کے قبیل سے ہے اور ذہن کا انتقال: کنایہ یعنی ان دونون الفاظ سے مطلوب یعنی طویل القامہ کی طرف کسی واسطہ کے بغیر ہے اور یہ انتقال بسہولت ہے لہذا ان دونوں الفاظ کے ذریعہ کنایہ: قریبہ واضحہ ہوگا۔ قریبہ واضحہ کی پھر دو قسمیں ہیں واضحہ ساذجہ اور واضحہ مشوبہ بالتصریح، واضحہ ساذجہ وہ ہے جس میں کنایہ کی بالکل تصریح نہ ہو جیسے **فلان طویل نجادہ** کنایہ ساذجہ ہے کیونکہ اس میں کنایہ کی بالکل تصریح نہیں ہے۔ اور دوسری قسم واضحہ مشوبہ بالتصریح: وہ ہے جس میں کسی قدر کنایہ کی تصریح ہو جیسے **فلان طویل النجاد** یہ واضحہ مشوبہ بالتصریح ہے کیونکہ اس میں کنایہ کی کسی قدر تصریح ہے، اس مثال میں کسی قدر تصریح اس لئے ہے کہ صفت یعنی طویل ؛ضمیر کو متضمن ہے یعنی طویل میں ضمیر ہے جو موصوف یعنی فلان کی طرف راجع ہے اس سے فلاں موصوف کے طویل ہونے کی تصریح ہے۔ اور پہلی مثال **فلان طویل نجادہ** میں کنایہ کی طرف بالکل تصریح اس لئے نہیں ہے کہ اس میں طویل کی ضمیر موصوف فلاں کی طرف راجع نہیں ہے جس سے فلاں کے طویل ہونے کی تصریح ہو۔ مذکورہ تفصیل سے آپ نے **فلان طویل نجادہ** اور **فلان طویل النجاد** کے درمیان فرق بھی جان لیا ہوگا کہ پہلی مثال ساذجہ کی ہے اور دوسری مثال مشوبہ بالتصریح کی ہے۔

او خفیة ۔ اس کا عطف واضحہ پر ہے یعنی کنایہ قریبہ کی پہلی قسم واضحہ ہے اور دوسری قسم خفیہ ہے کنایہ قریبہ خفیہ وہ کنایہ قریبہ ہے جس میں ذہن کنایہ سے مطلوب کی طرف بسہولت منتقل نہ ہو بلکہ غور وفکر کے بعد منتقل ہو جیسے اہل عرب کا بے وقوف آدمی سے کنایہ کرتے ہوئے **فلان عریض القفا** کہنا، اس مثال میں **عریض القفا** بول کر بے وقوف ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے اور **عریض القفا** کنایہ سے مطلوب یعنی بے وقوف ہونے کی طرف ذہن بلا غور وفکر کے آسانی سے منتقل نہیں ہوتا ہے۔

وان کان بواسطة فبعیدة ۔ کنایہ کی پہلی قسم قریبہ تھی اور دوسری قسم بعیدہ ہے، کنایہ بعیدہ وہ کنایہ ہے جس میں ذہن کنایہ سے مطلوب کی طرف واسطہ کے ساتھ منتقل ہو جیسے اہل عرب کا قول **فلان کثیر الرماد** مہمان نواز سے کنایہ کرتے ہوئے یعنی **فلان کثیر الرماد** بولا جائے اور فلاں کے مہمان نواز ہونے سے کنایہ کیا جائے تو اس صورت میں ذہن کثرت رماد یعنی **کثیر الرماد** سے ہانڈی کے نیچے زیادہ لکڑی کے جلنے کی طرف منتقل ہوتا ہے اور لکڑی کے زیادہ جلنے سے ذہن؛ زیادہ کھانا پکنے کی طرف منتقل ہوتا ہے اور زیادہ پکنے سے ذہن زیادہ کھانے والے کی طرف منتقل ہو تا ہے اور زیادہ کھانے والے سے ذہن زیادہ مہمان ہونے کی طرف منتقل ہوتا ہے اور زیادہ مہمان ہونے سے ذہن مقصود یعنی مہمان نواز ہونے کی طرف منتقل ہوتا ہے، تو دیکھئے! **کثیر الرماد** بول کر مہمان نواز ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے اور **کثیر الرماد** کنایہ سے مطلوب یعنی مہمان نواز ہونے کی طرف ذہن کا انتقال، چند واسطے (ہانڈی کے نیچے زیادہ لکڑی جلنے، زیادہ پکنے، زیادہ کھانے والے، زیادہ مہمان) سے ہوا ہے پس **کثیر الرماد** بول کر مہمان نواز ہونے سے کنایہ۔ کنایہ بعیدہ ہوا۔

اَلثَّالِثَةُ اَلْمَطْلُوْبُ بِهَا نِسْبَةٌ كَقَوْلِه شِعْرٌ اِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالنَّدٰى ÷ فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ ÷ فَاِنَّه اَرَادَ اَنْ يُّثْبِتَ اِخْتِصَاصَ ابْنِ الْحَشْرَجِ بِهٰذِهِ الصِّفَاتِ فَتَرَكَ التَّصْرِيْحَ بِاَنْ يَّقُوْلَ اِنَّه مُخْتَصٌّ بِهَا اَوْ نَحْوَه اِلَى الْكِنَايَةِ بِاَنْ جَعَلَهَا فِي قُبَّةٍ مَضْرُوْبَةٍ عَلَيْهِ وَنَحْوُه قَوْلُهُمْ اَلْمَجْدُ بَيْنَ ثَوْبَيْهِ وَالْكَرَمُ بَيْنَ بُرْدَيْهِ وَالْمَوْصُوْفُ فِيْ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ قَدْ يَكُوْنُ غَيْرَ مَذْكُوْرٍ كَمَا يُقَالُ فِيْ عُرْضِ مَنْ يُّؤْذِي الْمُسْلِمِيْنَ اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِّسَانِه وَيَدِه قَالَ السَّكَّاكِيُّ اَلْكِنَايَةُ تَتَفَاوَتُ اِلٰى تَعْرِيْضٍ وَتَلْوِيْحٍ وَرَمْزٍ وَاِيْمَاءٍ وَاِشَارَةٍ وَالْمُنَاسِبُ لِلْعُرْضِيَّةِ اَلتَّعْرِيْضُ وَلِغَيْرِهَا اِنْ كَثُرَتِ الْوَسَائِطُ اَلتَّلْوِيْحُ وَاِنْ قَلَّتْ مَعَ خِفَاءٍ اَلرَّمْزُ وَبِلَا خِفَاءٍ اَلْاِيْمَاءُ وَالْاِشَارَةُ ثُمَّ قَالَ وَالتَّعْرِيْضُ قَدْ يَكُوْنُ مَجَازًا كَمَا فِيْ قَوْلِكَ ا ذَيْتَنِيْ فَسَتَعْرِفُ وَاَنْتَ تُرِيْدُ اِنْسَانًا مَعَ الْمُخَاطَبِ دُوْنَه وَاِنْ اَرَدْتَّهُمَا جَمِيْعًا كَانَ كِنَايَةً وَلَا بُدَّ فِيْهِمَا مِنْ قَرِيْنَةٍ.

ترجمہ : تیسری قسم وہ ہے جس سے مطلوب نسبت ہو جیسے اس کا قول شعر: بے شک کرم اور مروت اور سخاوت اس قبہ میں ہے جو ابن حشرج پر لگایا گیا ہے پس شاعر نے ارادہ کیا ہے کہ ان صفات کے ساتھ ابن حشرج کے اختصاص کو ثابت کرے پس تصریح کو چھوڑ دیا ہے بایں طور کے وہ کہتا ہو کہ یہ (ابن الحشرج) ان (صفات) کے ساتھ مختص ہے یا اسی کے مثل (اور مائل ہوئے ہیں) کنایہ کی طرف بایں طور کے ان (صفات) کو ایک قبہ میں ثابت کیا ہے جو اس (ابن حشرج) پر لگا ہوا ہے اور اسی کے مثل ان کا قول ہے بزرگی اس کے دونوں کپڑوں کے درمیان ہے اور سخاوت اس کی دونوں چادروں کے درمیان ہے اور موصوف ان دونوں قسموں میں کبھی غیر مذکور ہوتا ہے جیسے کہا جائے اس شخص کی تعریض میں جو مسلمانوں کو تکلیف دیتا ہے، مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے (دوسرے) مسلمان محفوظ رہیں علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ کنایہ متفاوت (اور متنوع) ہوتی ہے تعریض، تلویح، رمز اور ایماء واشارہ کی طرف اور مناسب (نام) عرضیہ کے لئے تعریض ہے اور اس کے غیر کے لئے (مناسب نام) اگر وسائط کثیر ہوں تلویح ہے، اور اگر (وسائط) کم ہوں خفا کے ساتھ تو (مناسب نام) رمز ہے، اور بغیر خفا کے (مناسب نام) ایماء واشارہ ہے پھر سکا کی نے کہا ہے کہ تعریض کبھی مجاز ہوتا ہے جیسے تیرے قول میں: تو نے مجھے تکلیف دی ہے تو تم عنقریب جان لوگے اور تو ارادہ کرے ایسے آدمی کا جو مخاطب کے ساتھ ہو نہ کہ اس (مخاطب) کا اور اگر ارادہ کرے تو ان دونوں کا تو کنایہ ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

تشریح: کنایہ کی تیسری قسم یہ ہے کہ اس سے مطلوب نسبت ہو یعنی جس چیز سے کنایہ کیا گیا ہو وہ چیز نسبت ہو، نسبت سے مراد صفت کو موصوف کے لئے ثابت کرنا یا صفت کی موصوف سے نفی کرنا ہے یعنی کنایہ کی تیسری قسم یہ ہے کہ اس سے مقصود صفت کا موصوف کے لئے اثبات یا نفی ہو جیسے زیاد الاعجم کا قول شعر ان السماحة والمروة والندى ÷ في قبة ضربت على ابن الحشرج ÷ اس شعر میں شاعر کا ارادہ نسبت یعنی ان صفات مذکورہ ''کرم، مروت۔ اور سخاوت'' کے ساتھ موصوف ابن حشرج کے اختصاص کو ثابت کرنا ہے، (اور یہ ارادہ ہی کنایہ ہے) پس شاعر نے اس اثباتِ اختصاص کی صراحت ترک کردی ہے، صراحت اس طرح ہوتی کہ شاعر کہتا کہ ابن حشرج ان مذکورہ اوصاف کے ساتھ خاص ہے یا اسی طرح کے کوئی اور الفاظ کہتا۔ شاعر نے اس اثباتِ اختصاص کی صراحت کو ترک کر کے کنایہ کو اختیار کیا ہے، وہ اس طرح کہ شاعر نے کہا ہے کہ یہ صفات مذکورہ؛ ممدوح (ابن حشرج) کے قبہ میں ہے۔

ونحوه قولهم المجد بين ثوبيه . مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے اس شعر مذکور میں کنایہ سے مطلوب صفت کی موصوف کی طرف نسبت کرنا ہے اسی کے مثل اہل عرب کا یہ قول ہے **المجد بين ثوبيه** اور **الكرم بين برديه** ، ان دونوں مثالوں میں صفت مجد وکرم کی موصوف ''ممدوح'' کی طرف نسبت کرنا مقصود ہے، مصنف نے صفت مجد وکرم کے ثبوت کی موصوف کے لئے تصریح نہیں کی ہے بلکہ کنایہ کو اختیار کیا ہے کہ صفت مجد

اس کے دونوں کپڑوں کے درمیان ہے اور صفت کرم اس کی دونوں چادروں کے درمیان ہے یعنی صفت مجد وکرم موصوف یعنی ممدوح کے لئے ثابت ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کنایہ کی قسم اول اور قسم ثانی دونوں قسموں میں جو موصوف ہوتا ہے وہ کبھی مذکور ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ضمیر غائب ''ہ'' اس پر دال ہے اور اس کے علاوہ دیگر مثالیں، اور کبھی مذکور نہیں ہوتا ہے جیسے اس شخص سے تعریض کرتے ہوئے کہا جائے جو مسلمانوں کو تکلیف دیتا ہو **المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده** اس حدیث میں موصوف ''موذی شخص'' سے صفت اسلام کی نفی کرنا مراد ہے اور موصوف ''موذی شخص'' عبارت میں مذکور نہیں ہے۔

قال السکاکی الکنایة تتفاوت الخ۔ علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ کنایہ متفاوت ہوتا ہے تعریض، تلویح، رمز اور ایماء واشارہ کی طرف یعنی یہ سب کنایہ کے انواع ہیں۔

والمناسب للعرضیة التعریض الخ۔ یہاں سے علامہ سکاکی بیان کردہ انواع مذکورہ'' تعریض، تلویح، وغیرہ '' کے درمیان باہمی امتیاز اور معنوی تناسب کے ساتھ ہر ایک کا نام بتلانا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کنایہ جب عرضیہ ہو یعنی جب کنایہ موصوف غیر مذکور کے لئے لایا گیا ہو تو اس کنایہ عرضیہ کے لئے مناسب نام تعریض ہے، اور کنایہ غیر عرضیہ کے لئے مناسب نام تلویح ہے بشرطیکہ لازم وملزوم یعنی لفظ کے معنی موضوع لہ اور معنی مکنی عنہ (جس سے کنایہ کیا گیا ہے) کے درمیان واسطہ زیادہ ہوں جیسا کہ **کثیر الرماد** کے معنی حقیقی (زیادہ راکھ والا) اور معنی مکنی عنہ (سخی ہونے) کے درمیان واسطے کثیر ہیں جن کا اس سے قبل ذکر آیا، اور اگر واسطے کم ہوں، کم سے مراد ''زیادہ نہ ہونا ہے'' زیادہ نہ ہونے کی ایک شکل یہ ہے کہ واسطہ ہی نہ ہو، دوسری شکل یہ ہے کہ واسطہ ہو لیکن کم ہو اور یہ خفاء کے ساتھ ہوں یعنی معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل یعنی مکنی عنہ کے درمیان لزوم واضح نہ ہو تو اس کا مناسب نام رمز ہے جیسے **عریض القفا** بول کر بے وقوف ہونے سے کنایہ کرنے کی صورت میں کہ **عریض القفا** کے معنی موضوع لہ ''چوڑی گدی والا) اور معنی مستعمل یعنی معنی مکنی عنہ ''بے وقوف ہونے'' کے درمیان واسطے کم ہیں یعنی بالکل نہیں ہیں اور ان دونوں معنوں کے درمیان لزوم مخفی ہے۔ اور اگر معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل کے درمیان واسطے کم ہوں لیکن بلا اخفاء ہو یعنی دونوں معنوں کے درمیان لزوم مخفی نہ ہو بلکہ واضح ہو تو اس کنایہ غیر عرضیہ کا مناسب نام ایماء اور اشارہ ہوگا جیسے **او ما رایت المجد القی رحله ÷ فی ا ل طلحة ثم لم یتحول ÷** کیا تو نے نہیں دیکھا کہ بزرگی نے آل طلحہ میں اپنے کجاوہ کو ڈال دیا پھر منتقل نہیں ہوا۔ اس شعر میں **القاء المجد رحله الخ** کے ذریعہ کنایہ کیا گیا ہے اس بات سے کہ شرافت ان کے مکان میں ہے، اور شرافت کے ان کے مکان میں ہونے سے کنایہ اس بات سے کیا گیا ہے کہ ان کے لئے شرافت ثابت ہے پس یہ کنایہ ایک واسطہ سے ہوا اور ان الفاظ شعر کے معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل کے درمیان لزوم واضح ہے۔

قال السکاکی والتعریض قد یکون مجازا الخ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ تعریض کبھی مجاز ا ہوتی ہے یعنی کلام تعریضی کبھی کنایہ ہوتا ہے اور کبھی کلام تعریضی مجاز ہوتا ہے، کلام تعریضی مجاز اس وقت ہوگا جب کہ کلام تعریضی کا صرف ''معنی غیر موضوع لہ'' یعنی معنی موضوع لہ کا لازم مراد ہو جیسے تو ''ا ذیتنی فستعرف '' صیغہ خطاب ''ت'' کے ساتھ بولے، اور تیری مراد وہ انسان ہو جو مخاطب کے ساتھ ہے مخاطب کو مراد نہ لے۔ دیکھئے! اذیتنی کا معنی موضوع لہ مخاطب ہے لیکن مراد غیر مخاطب ہے جو معنی غیر موضوع لہ یعنی معنی موضوع لہ کا لازم ہے پس یہ کلام تعریضی مجاز کے قبیل سے ہوا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر تو اس قول سے مخاطب اور غیر مخاطب تمام کو مراد لے تو یہ کلام تعریضی کنایہ ہوگا کیونکہ کنایہ میں معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل غیر موضوع لہ دونوں کا مراد لینا جائز ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں یعنی کلام تعریضی مجازی

اور کنائی دونوں صورتوں میں قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ صورت اولی میں مراد، صرف وہ انسان ہے جو مخاطب کے ساتھ ہے تا کہ مجاز ہو جائے اور وہ قرینہ دوسری صورت میں اس بات پر دلالت کرے کہ دونوں مراد ہیں تا کہ کنایہ ہو جائے کیونکہ کنایہ میں دونوں کا مراد ہونا ممکن ہوتا ہے۔

فَصْلٌ اَطْبَقَ الْبُلَغَاءُ عَلٰی اَنَّ الْمَجَازَ وَالْکِنَایَۃَ اَبْلَغُ مِنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالتَّصْرِیْحِ لِاَنَّ الْاِنْتِقَالَ فِیْھِمَا مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَی اللَّازِمِ فَھُوَ کَدَعْوَی الشَّیْءِ بِبَیِّنَۃٍ وَاَنَّ الْاِسْتِعَارَۃَ اَبْلَغُ مِنَ التَّشْبِیْہِ لِاَنَّھَا نَوْعٌ مِنَ الْمَجَازِ ۔

ترجمہ: فصل بلغاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ مجاز اور کنایہ حقیقت اور تصریح سے ابلغ ہے کیونکہ ان دونوں میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے پس یہ ایسے ہو گیا جیسے دلیل کے ساتھ شئ کا دعوی کرنا اور (اس بات پر اجماع کیا ہے کہ) استعارہ (تحقیقیہ اور تمثیلیہ) تشبیہ سے ابلغ ہے کیونکہ (استعارہ) مجاز کی ایک قسم ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت سے اور کنایہ تصریح سے زیادہ بلیغ ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز اور کنایہ میں معنی موضوع لہ یعنی ملزوم سے معنی غیر موضوع لہ یعنی لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے یعنی ان دونوں میں معنی موضوع لہ ملزوم مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ معنی غیر موضوع لہ لازم مراد ہوتا ہے اور ملزوم سے لازم کی طرف انتقال کی صورت میں، معاملہ '' دعوی الشئ ببینۃ وبرھان: شئ کا دلیل وبرہان کے ساتھ دعوی کرنا'' جیسا ہوتا ہے جیسے فلان کثیر الرماد کہنا فلان کریم لانہ کثیر الرماد کہنے کے مترادف ہے۔ دیکھئے! اس میں دعوی مع الدلیل ہے اور دعوی مع الدلیل کا ابلغ ہونا واضح ہے پس مجاز اور کنایہ ابلغ ہوئے حقیقت اور تصریح سے ۔

وان الاستعارۃ ابلغ من التشبیہ الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ بلغاء نے اس بات پر بھی اجماع کیا ہے کہ استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ تمثیلیہ تشبیہ کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے کیونکہ استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے اور تشبیہ حقیقت کے قبیل سے ہے اور مجاز کا ابلغ ہونا ابھی معلوم ہوا پس استعارہ تشبیہ سے ابلغ ہوا۔

بحمد اللہ علم بیان کی تشریح مکمل ہوئی فقط

محمد ذاکر حسین قاسمی، ۱۳/ رجب المرجب/ ۱۴۳۸ھ

اَلْفَنُّ الثَّالِثُ عِلْمُ الْبَدِیْعِ

وَهُوَ عِلْمٌ یُعْرَفُ بِہٖ وُجُوْہُ تَحْسِیْنِ الْکَلَامِ بَعْدَ رِعَایَةِ الْمُطَابَقَةِ وَوُضُوْحِ الدَّلَالَةِ وَهِیَ ضَرْبَانِ مَعْنَوِیٌّ وَلَفْظِیٌّ اَمَّا الْمَعْنَوِیُّ فَمِنْهُ الْمُطَابَقَةُ وَتُسَمَّی الطِّبَاقَ وَالتَّضَادَ اَیْضًا وَهِیَ الْجَمْعُ بَیْنَ الْمُتَضَادَّیْنِ اَیْ مَعْنَیَیْنِ مُتَقَابِلَیْنِ فِی الْجُمْلَةِ وَیَکُوْنُ بِلَفْظَیْنِ مِنْ نَوْعٍ اِسْمَیْنِ نَحْوُ وَتَحْسَبُهُمْ اَیْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ اَوْ فِعْلَیْنِ نَحْوُ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ اَوْ حَرْفَیْنِ نَحْوُ لَهَا مَا کَسَبَتْ وَعَلَیْهَا مَا اکْتَسَبَتْ اَوْ مِنْ نَوْعَیْنِ نَحْوُ اَوَ مَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰهُ .

ترجمہ : تیسرا فن علم بدیع ہے اور وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ کلام کو خوب صورت بنانے کے طریقے معلوم ہوتے ہیں مطابقت اور وضوح دلالت کی رعایت کے بعد اور وہ دو قسموں پر ہے معنوی اور لفظی بہر حال معنوی تو اسی قبیل سے مطابقت ہے اور اس کا نام طباق اور تضاد بھی رکھا جاتا ہے اور وہ دو متضاد یعنی فی الجملہ دو متقابل معنوں کو جمع کرنا ہے اور وہ (جمع) دو لفظوں کے ساتھ ہوتا ہے (خواہ وہ دونوں لفظ) ایک نوع سے ہوں .دو نوں اسم ہوں جیسے :اور سمجھے گا تو ان کو جاگنے والا حالانکہ وہ سور ہے ہیں یا دونوں فعل ہوں جیسے :وہ زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے یا دونوں حرف ہوں جیسے :ان ہی کے لئے وہ ہے جو انہوں نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے وہ جو اس نے کمایا، خواہ (وہ دونوں) دونوعوں سے ہوں جیسے بھلا وہ جو مردہ تھا پھر ہم نے ان کو زندہ کر دیا۔

تشریح: مصنف نے تلخیص المفتاح کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے، مقدمہ اور دونوں فنون علم معانی، علم بیان کو ذکر کرنے کے بعد یہاں سے تیسرے فن علم بدیع کو بیان کیا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ علم بدیع ایسے علم کا نام ہے جس کے ذریعہ وہ طریقے معلوم ہوتے ہیں جن طریقوں کو کلام میں استعمال کرنے سے کلام خوبصورت ہو جاتا ہے، اور ان طریقوں کو محسنات کہا جاتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ان طریقوں کے استعمال سے کلام میں خوبصورتی اسی وقت آئے گی جب کہ اس کلام میں پہلے مطابقت اور وضوح دلالت کی رعایت کی گئی ہو اور اس کے بعد ان طریقوں کا استعمال ہو یعنی جو کلام مقتضی حال کے مطابق اور مراد متکلم پر دلالت کرنے میں واضح ہو اسی کلام میں ان طریقوں کے استعمال سے خوبصورتی پیدا ہوگی اور جو کلام مطابقت اور وضوح دلالت سے خالی ہو اس کلام میں ان طریقوں کے استعمال سے خوبصورتی پیدا نہیں ہوگی۔

وهی ضربان معنوی و لفظی . مصنف فرماتے ہیں کہ وہ طریقے دو قسموں پر ہیں (۱) معنوی (۲) لفظی۔ محسنات معنویہ وہ ہیں جو اولا اور بالذات لفظ کے معنی کو خوبصورت بناتے ہیں اگر چہ بعض محسنات معنویہ ثانیا اور بالتبع لفظ کو بھی خوبصورت بناتے ہیں، اور محسنات لفظیہ وہ ہیں جو اولا اور بالذات لفظ کو خوبصورت بناتے ہیں اگر چہ بعض محسنات لفظیہ ثانیا اور بالتبع معنی کو بھی خوبصورت بناتے ہیں۔

اما المعنوی . الفاظ و معانی میں سے چونکہ مقصود اصلی معانی ہیں اور الفاظ ڈھانچہ ہیں اس لئے مصنف نے محسنات معنویہ کو پہلے ذکر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت مطابقت ہے اور صنعت مطابقت کو صنعت طباق اور صنعت تضاد بھی کہا جاتا ہے، بہر حال صنعت مطابقت یہ ہے کہ ایک ہی کلام میں دو متضاد چیزوں کو جمع کیا جائے یعنی ایسے دو معنوں کو جمع کیا جائے جو فی الجملہ متقابل ہوں، فی الجملہ متقابل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بعض صورتوں میں ان دونوں معنوں کے درمیان تقابل اور تنافی ہو اور بعض صورتوں میں ان دونوں معنوں کے درمیان تقابل وتنافی کا نہ ہونا بھی ممکن ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ ان دو متضاد چیزوں کا جمع کرنا جس کو صنعت مطابقت کہتے ہیں کبھی اس کا تحقق ایک ہی نوع کے دو لفظوں کے ساتھ ہوگا. برابر ہے کہ وہ دونوں لفظ اسم ہوں جیسے **وتحسبهم ایقاظا وهم رقود** اس میں ایقاظ اور **رقود** دونوں متضاد چیزیں

ہیں اور دونوں اسم ہیں اور ایک ہی نوع کے ہیں، کیونکہ دونوں اسم ہی ہیں یا وہ دونوں لفظ فعل ہوں جیسے **یحیی و یمیت** اس میں یحیی اور یمیت دو متضاد چیزیں ہیں اور دونوں لفظ فعل ہیں اور ایک ہی نوع کے ہیں کیونکہ دونوں فعل ہی ہیں، یا وہ دونوں لفظ حرف ہوں جیسے **لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت** اس میں **لھا** کا لام انتفاع کے لئے اور **علیھا** کا علی ضرر کے لئے ہیں اور یہ انتفاع اور ضرر دو متضاد چیزیں ہیں اور لام اور علی دونوں حروف جر ہیں اور ایک ہی نوع کے ہیں کیونکہ دونوں ہی حرف ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ وہ دونوں لفظ کبھی دو نوع کے ہوں گے جیسے **او من کان میتا فاحییناہ** اس میں **موت و حیوۃ** دو متضاد چیزوں کو جمع کیا ہے، ان میں سے ایک **میتا** اسم ہے اور دوسرا **احیینا** فعل ہے اور یہ دونوں متضاد دو نوعوں کے ہیں کیونکہ ایک اسم ہے اور دوسرا فعل ہے۔

وَهُوَ ضَرْبَانِ طِبَاقُ الْاِيْجَابِ كَمَا مَرَّ وَطِبَاقُ السَّلْبِ نَحْوُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَنَحْوُ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَمِنَ الطِّبَاقِ مَاسَمَّاه بَعْضُهُمْ تَدْبِيْجًا نَحْوُ قَوْلِه شِعْرٌ تَرَدّٰى ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا اَتٰى ÷ لَهَا اللَّيْلُ اِلَّا وَهِيَ مِنْ سُنْدُسٍ خُضْرٍ ÷ وَيَلْحَقُ بِه نَحْوُ اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ فَاِنَّ الرَّحْمَةَ مُسَبَّبَةٌ عَنِ اللِّيْنِ وَنَحْوُ قَوْلِه شِعْرٌ لَا تَعْجَبِيْ يَا سَلْمُ مِنْ رَجُلٍ ÷ ضَحِكَ الْمَشِيْبُ بِرَاسِه فَبَكٰى ÷ وَيُسَمَّى الثَّانِيْ اِيْهَامَ التَّضَادِ .

ترجمہ: اور وہ (طباق) دو قسموں پر ہے طباق ایجاب جیسا کہ گزرا اور طباق سلب جیسے: اور لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے ہیں جانتے ہیں دنیوی زندگی کے ظاہر کو اور جیسے: پس لوگوں سے نہ ڈرو اور مجھ سے ڈرو اور طباق ہی سے ہے وہ جس کا نام بعض لوگوں نے تدبیج رکھا ہے جیسے اس کا قول شعر: پہن لیا (ابونہشل نے) موت کے سرخ کپڑے کو پس اس پر رات آنے نہ پائی مگر وہ سبز سندس سے ہو گیا اور اسی سے ملحق ہے **اشداء الخ** (سخت ہیں کافروں پر اور نرم دل ہیں اپنوں پر) جیسی عبارت. اس لئے کہ رحمت نرمی کا مسبب ہے اور جیسے اس کا قول شعر: اے سلمی اس شخص سے تعجب نہ کر جس کے سر پر بڑھاپے نے ہنسا اور وہ رو دیا اور دوسری قسم کا نام ایہام تضاد رکھا جاتا ہے۔

تشریح: اس سے قبل صنعت طباق کا ذکر آیا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ صنعت طباق کی دو قسمیں ہیں طباق ایجاب جیسا کہ اس کی مثالیں گزریں یعنی اس سے قبل طباق کی مختلف صورتوں کی جو مثالیں گزریں ہیں وہ سب طباق ایجاب کی ہی مثالیں تھیں۔ طباق کی دوسری قسم طباق سلب ہے، طباق سلب یہ ہے کہ ایک ہی مصدر کے دو فعلوں کو جمع کیا جائے جن میں سے ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا ایک امر ہو اور دوسرا نہی ہو۔ مثبت و منفی کو جمع کیا گیا ہو: جیسے **ولکن اکثر الناس لا یعلمون یعلمون ظاھرا من الحیوۃ الدنیا** اس میں مصدر واحد یعنی علم سے بنے ہوئے دونوں فعلوں **لایعلمون** اور **یعلمون** میں سے ایک یعنی **یعلمون** مثبت اور دوسرا یعنی **لایعلمون** منفی ہے۔ امر و نہی کو جمع کیا گیا ہو: جیسے **فلا تخشون الناس واخشون** اس میں مصدر واحد یعنی خشیت کے دو فعلوں میں سے ایک **اخشون** صیغۂ امر ہے اور دوسرا **لا تخشو الناس** نہی کا صیغہ ہے۔

ومن الطباق ما سماہ بعضھم تدبیجا الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ طباق ہی کے قبیل سے وہ بھی ہے جس کو بعض لوگ تدبیج سے موسوم کرتے ہیں، تدبیج یہ ہے کہ: مدح، ہجو، اور مرثیہ وغیرہ معنی میں بقصد کنایہ یا توریہ، مختلف رنگوں کا ذکر کیا جائے جیسے ابوتمام کا یہ شعر: **تردی ثیاب الموت حمرا فما اتی ÷ لھا اللیل الا وھی من سندس خضر** ÷ ابوتمام نے یہ شعر ابونہشل کے مرثیہ میں کہا ہے، جس وقت کے

وہ شہید کیا گیا تھا، اس معنی میں یعنی مرثیہ میں مختلف رنگوں یعنی حمر اور خضر کو ذکر کیا ہے اور حمرۃ ثوب کے ذریعہ قتل سے اور خضرۃ ثوب کے ذریعہ دخول جنت سے کنایہ کیا ہے۔

ویلحق به الخ ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ طباق کے ساتھ دو چیزیں ملحق ہیں ایک یہ کہ کلام میں دو ایسے معنوں کو جمع کیا جائے جو آپس میں متقابل نہ ہوں، لیکن ان دونو معنوں میں سے ہر ایک کا کوئی متقابل ہو اور ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی دوسرے معنی کے متقابل کے ساتھ سببیت یا لزوم کا تعلق رکھے جیسے **اشداء علی الکفار رحماء بینهم** ، اس کلام میں دو معنوں ''شدت اور رحمت'' کو جمع کیا گیا ہے، ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی یعنی رحمت، دوسرے معنی ''شدت '' کے متقابل (لین) کا مسبب ہے یعنی لین سبب ہے اور رحمت مسبب ہے۔ دوسری شئ جو ملحق بالطباق ہے یہ ہے کہ ایسے دو معنوں کو جمع کیا جائے جو ایک دوسرے کے متقابل نہ ہو اور ان دونوں معنوں کو ایسے دو لفظوں سے بیان کیا گیا ہو جن دونوں لفظوں کا معنی حقیقی ایک دوسرے کے معنی کے متقابل ہو جیسے دعبل شاعر کا قول شعر: **لا تعجبی یا سلم من رجل ÷ ضحک المشیب بر اسه فبکی**۔ اس شعر میں ضحک مشیب یعنی بڑھاپے کا ظاہر ہونا اور بکاء یعنی رونا یہ دونوں معنی ایک دوسرے کے متقابل نہیں ہیں مگر ان دونوں کو ایسے الفاظ یعنی ضحک اور بکاء کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جن دونوں کا معنی حقیقی ایک دوسرے کا متقابل اور متضاد ہے، یا سلم اصل میں یا سلمی یا، یا سلمۃ ہے یا حرف ندا کے استعمال کے وقت آخری حرف کو تخفیف کی غرض سے گرا دیا، یا سلم ہو گیا، الغرض یا سلم منادی مرخم ہے۔

ویسمی الثانی ایهام التضاد ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ دوسرے یعنی ویلحق به سے جو ملحق بالطباق کی صورت بیان کی گئی ہے اس کا نام ایہام التضاد رکھا جاتا ہے کیونکہ ملحق بالطباق میں جن دو معنوں کو جمع کیا جاتا ہے وہ متقابل اور متضاد تو نہیں ہوتے ہیں لیکن ان دونوں معنوں کو جن الفاظ سے بیان کیا جاتا ہے ان الفاظ کا ظاہر ان دونوں معنوں کے متضاد اور متقابل ہونے کا وہم اور خیال ڈالتا ہے۔

وَدَخَلَ فِیْهِ مَا یُخْتَصُّ بِاسْمِ الْمُقَابَلَةِ وَهِیَ اَنْ یُّؤْتٰی بِمَعْنَیَیْنِ مُتَوَافِقَیْنِ اَوْ اَکْثَرَ ثُمَّ بِمَا یُقَابِلُ ذٰلِکَ عَلَی التَّرْتِیْبِ وَالْمُرَادُ بِالتَّوَافُقِ خِلَافُ التَّقَابُلِ نَحْوُ فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا وَ نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ مَا اَحْسَنَ الدِّیْنُ وَالدُّنْیَا اِذَا اجْتَمَعَا ÷ وَاَقْبَحَ الْکُفْرُ وَالْاِفْلَاسُ بِالرَّجُلِ ÷ وَنَحْوُ فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَکَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی وَالْمُرَادُ بِاسْتَغْنٰی اَنَّهٗ زَهَدَ فِیْمَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰی کَاَنَّهٗ مُسْتَغْنٍ عَنْهُ فَلَمْ یَتَّقِ اَوْ اِسْتَغْنٰی بِشَهَوَاتِ الدُّنْیَا عَنْ نَعِیْمِ الْجَنَّةِ فَلَمْ یَتَّقِ وَزَادَ السَّکَّاکِیُّ وَاِذَا شُرِطَ هٰهُنَا اَمْرٌ شُرِطَ ثَمَّهٗ ضِدُّهٗ کَهَاتَیْنِ الْاٰیَتَیْنِ فَاِنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ التَّیْسِیْرُ مُشْتَرَکًا بَیْنَ الْاِعْطَاءِ وَالْاِتِّقَاءِ وَالتَّصْدِیْقِ جُعِلَ ضِدُّهٗ مُشْتَرَکًا بَیْنَ اَضْدَادِهَا.

ترجمه: اور داخل ہو گیا اس میں وہ جو خاص کیا جاتا ہے مقابلہ کے نام کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ دو متوافق معانی یا زائد معانی کو لایا جائے اور پھر ان کے مقابل کو ترتیب کے ساتھ اور توافق سے مراد تقابل کے خلاف ہے جیسے: پس چاہئے کہ وہ ہنسے کم اور روئے زیادہ اور جیسے اس کا قول شعر: اور کیا ہی اچھا ہے جب کہ دین اور دنیا جمع ہو جائے اور کیا ہی برا ہے آدمی کے ساتھ کفر اور افلاس، اور جیسے پس جس نے دیا اور ڈرا اور بھلی بات کی تصدیق کی تو ہم اس کو سہج سہج آسانی میں پہونچا دیں گے اور جس نے نہ دیا اور بے پرواہ رہا اور بھلی بات کی تکذیب کی تو ہم اس کو سہج سہج سختی میں پہونچا دیں گے اور استغنا سے مراد یہ ہے کہ وہ اس چیز سے بے پرواہ ہو گیا جو اللہ کے پاس سے ہے گویا وہ اس سے بے نیاز ہے پس وہ خدا سے نہ ڈرا یا وہ دنیاوی لذتوں میں پھنس کر جنت کی نعمت سے بے پرواہ ہو گیا اور نہ ڈرا اور سکاکی نے زیادہ کیا ہے اور جب یہاں شرط ہو گی کسی امر کی تو

وہاں اس کی ضد کی شرط ہوگی جیسے یہ دونوں آیتیں اس لئے کہ جب تیسیر کو اعطاء اور اتقاء اور تصدیق کے درمیان مشترک کر دیا گیا تو اس کی ضد کو بھی اس کے اضداد کے درمیان مشترک کر دیا گیا

تشریح: پچھلے سبق میں صنعت مطابقت کا ذکر آیا ہے جس کو صنعت طباق بھی کہتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ صنعت طباق کی جو ماسبق میں تفسیر کی گئی ہے یعنی **هو الجمع بين امرين متضادين اى معنيين متقابلين فى الجملة** اس تفسیر کے مطابق صنعت مقابلہ صنعت طباق میں داخل ہوگئی اور جب صنعت مقابلہ صنعت طباق میں داخل ہوگئی تو پھر علامہ سکا کی کا صنعت مقابلہ کو صنعت طباق سے خارج مان کر اس کو محسنات معنویہ کی ایک مستقل قسم قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ رہی یہ بات کہ صنعت مقابلہ مذکورہ تفسیر کے مطابق صنعت طباق میں کیسے داخل ہوگئی تو اس کی تقریر یہ ہے کہ صنعت طباق کی تعریف میں **الجمع بين المتضادين** کا جو لفظ آیا ہے اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ دو معانی فی الجملہ متقابل ہوں، فی الجملہ متقابل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بعض صورتوں میں ان دونوں معنوں کے درمیان تقابل اور تنافی ہو اور بعض صورتوں میں ان دونوں معنوں کے درمیان تقابل وتنافی کا نہ ہونا بھی ممکن ہو اور صنعت مقابلہ میں بھی دو معانی متقابل فی الجملہ ہوتے ہیں کیونکہ فی الجملہ متقابل ہونے میں دو پہلو ہیں ایک یہ کہ بعض صورتوں میں دونوں معانی متقابل اور متنافی ہوتے ہیں دوسرا یہ کہ بعض صورتوں میں وہ دونوں معانی متقابل اور متنافی نہیں ہوتے ہیں بلکہ دونوں معانی متوافق ہوتی ہیں اور صنعت مقابلہ میں جن دو معانی کو جمع کیا جاتا ہے وہ آپس متقابل اور متنافی نہیں ہوتے ہیں بلکہ متوافق ہوتے ہیں لہذا صنعت مقابلہ، صنعت طباق میں داخل ہوگئی۔

وهى ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر الخ ۔ یہاں سے صنعت مقابلہ کی تعریف کی جارہی ہے، صنعت مقابلہ یہ ہے کہ اولاً دو یا دو سے زائد ایسے معانی کو لایا جائے جو متوافق ہوں یعنی ان میں تقابل نہ ہو اور پھر ان میں سے ہر ایک کے مقابل کو بالترتیب لایا جائے یعنی پہلے معنی کے مقابل کو پہلے اور دوسرے معنی کے مقابل کو دوسرے نمبر پر اور اسی طرح تیسرے چوتھے وغیرہ کے مقابل۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مقابلہ کی تعریف میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اولا دو یا دو سے زائد معانی کو لایا جائے اور ان معانی میں توافق ہو تو اس توافق سے مراد خلاف تقابل ہے یعنی ان معانی میں تقابل نہ ہو۔ دو کا دو سے تقابل کی مثال دیتے ہو مصنف فرماتے ہیں کہ: جیسے **فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا** اس میں اولا دو معانی ضحک اور قلیل کو لایا گیا ہے جو ایک دوسرے کے متوافق ہیں متقابل نہیں ہے اور پھر ان دونوں کے متقابل بکاء اور کثیر کو بالترتیب لایا گیا ہے چنانچہ بکاء ضحک کے متقابل ہے اور کثیر قلیل کے متقابل ہے، تین کا تین سے تقابل کی مثال دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ: جیسے **ما احسن الدين والدنيا اذا اجتمعا ÷ واقبح الكفر والافلاس بالرجل ÷** اس میں اولا تین معانی حسن، دین، اور غنا کو لایا ہے جس غنا کی دنیا سے تعبیر کی گئی ہے اور پھر ان تینوں کے مقابل کو بالترتیب لایا ہے چنانچہ حسن کا مقابل قبح، دین کا مقابل کفر اور غناء کا مقابل افلاس ہے۔ چار کا چار سے تقابل کی مثال دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ: جیسے **فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى** اس میں اولا چار معانی اعطاء، اتقاء، تصدیق، اور یسر کو لایا گیا ہے اور پھر ان چاروں کے متقابل بخل، استغنا، تکذیب، اور عسر کو بالترتیب لایا ہے چنانچہ بخل اعطاء کا مقابل ہے، استغناء اتقاء کا، تکذیب تصدیق کا اور عسر یسر کا مقابل ہے، اور چونکہ اتقاء اور استغناء کے درمیان تقابل ظاہر نہیں ہے بلکہ مخفی ہے اس لئے **والمراد** سے ان دونوں کے درمیان تقابل کو سمجھایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ استغناء سے مراد یہ ہے کہ وہ ماعند اللہ یعنی ثواب اخروی سے بے پرواہ ہوگیا گویا وہ ثواب اخروی سے بے نیاز ہوگیا پس وہ نہ ڈرا یا استغنے سے

مراد یہ ہے کہ وہ شہوات دنیا میں مشغول ہو کر جنت کی نعمت سے بے نیاز ہو گیا پس وہ نہیں ڈرا، پس استغناء، عدم اتقاء کو مستلزم ہوا اور عدم اتقاء، اتقاء کے مقابل ہے، پس استغنا: اتقا کے مقابل ہوا اور اتقاء اور استغناء کے درمیان تقابل ثابت ہو گیا۔

وزاد السکاکی الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے مقابلہ کی تعریف میں ایک دوسری قید کا اضافہ کیا ہے، چنانچہ علامہ نے کہا ہے کہ اولاً جن دو یا دو سے زائد معانی متوافق کو جمع کیا گیا ہے اگر اس کے لئے کسی امر کی شرط لگائی گئی ہو تو ان معانی متوافق کے متقابلات میں اس امر کی ضد کی شرط لگائی گئی ہو جیسے یہ دونوں آیتیں یعنی **فاما من اعطی واتقی** سے **فسنیسرہ للعسری** تک جو دو آیتیں ہیں ان دونوں آیتوں میں اولاً اعطاء، اتقاء اور تصدیق کے درمیان تیسیر کو مشترک قرار دیا ہے تو ان معانی کی ضد بخل، استغنا، اور تکذیب کے درمیان تیسیر کی ضد تعسیر کو مشترک قرار دیا ہے۔

وَمِنْهُ مُرَاعَاةُ النَّظِيْرِ وَتُسَمَّى التَّنَاسُبَ وَالتَّوْفِيْقَ اَيْضًا وَهِيَ جَمْعُ اَمْرٍ وَمَا يُنَاسِبُه لَا بِالتَّضَادِّ نَحْوُ اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَنَحْوُ قَوْلِه شِعْرٌ كَالْقِسِيِّ الْمُعْطِفَاتِ بَلِ الْاَسْهُمِ مَبْرِيَّةً بَلِ الْاَوْتَارِ وَمِنْهَا مَا يُسَمِّيْه بَعْضُهُم تَشَابَهَ الْاَطْرَافِ وَهُوَ اَنْ يُّخْتَمَ الْكَلَامُ بِمَا يُنَاسِبُ اِبْتِدَائَه فِي الْمَعْنٰى نَحْوُ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ وَيَلْحَقُ بِهَا نَحْوُ اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ وَيُسَمّٰى اِيْهَامَ التَّنَاسُبِ۔

ترجمہ: اور اسی میں سے مراعاۃ النظیر ہے اور اس کا نام تناسب اور توفیق بھی رکھا جاتا ہے اور وہ کسی امر اور اس کے مناسب کو جمع کرنا ہے تضاد کے ساتھ نہیں جیسے سورج اور چاند کے لئے ایک حساب ہے اور جیسے اس کا قول شعر: (اونٹ) ٹیڑھی کمانوں کی طرح ہیں بلکہ چھلے ہوئے تیر ہیں بلکہ تانت ہیں اور اسی (مراعاۃ النظیر) سے وہ ہے جس کا بعض لوگ تشابہ اطراف نام رکھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کلام ایسی چیز پر ختم کیا جائے جو معنی میں ابتداء کلام کے مناسب ہو جیسے آنکھیں اس کو نہیں پا سکتیں اور وہ آنکھوں کو پا سکتا ہے اور وہ لطیف (و) خبیر ہے اور اسی (مراعاۃ النظیر) سے **الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر یسجدان** (سورج اور چاند کے لئے ایک حساب ہے اور جھاڑ اور درخت سجدے میں مشغول ہیں) جیسے الفاظ ملحق ہیں اور اس کا نام ایہام تناساب رکھا جاتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی محسنات معنویہ میں سے ایک مراعاۃ النظیر ہے اور مراعاۃ النظیر کا دوسرا نام تناسب، توفیق، ائتلاف، اور تلفیق بھی ہے، بہر حال مراعاۃ النظیر یہ ہے کہ کسی امر کو اس کے مناسب کے ساتھ جمع کیا جائے لیکن ان دونوں میں مناسبت بالتضاد نہ ہو۔

یاد رکھئے! کہ دو امر میں سے ایک کا دوسرے کا متضاد ہونا بھی تناسب کی ایک صورت ہے اور اس کو تناسب بالتضاد کہتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ مراعاۃ النظیر میں جس امر کو اس کے مناسب کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے اس امر اور اس کے مناسب میں مناسبت تضاد کے ساتھ نہ ہو یعنی وہ دونوں ایک دوسرے کی ضد نہ ہو، مراعاۃ النظیر میں کبھی دو امر مناسب کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے **الشمس والقمر بحسبان** اس میں شمس اور قمر دو امر مناسب کو جمع کیا ہے، یہ دونوں امر ایک دوسرے کے مناسب اس لئے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک نورانی اور سماوی جسم ہیں، اور کبھی تین امر مناسب کو جمع کیا جاتا ہے جیسے بحتری شاعر نے دبلے اونٹ کی صفت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ اونٹ ٹیڑھی کمانوں کی طرح ہیں بلکہ چھلے ہوئے تیر ہیں بلکہ اوتار ہیں؛ اوتار: وتر کی جمع ہے؛ وتر: اس دھاگے کو کہتے ہیں جس سے کمان کے دونوں سرے کو باندھا جاتا ہے، اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ دبلا اونٹ، شکل میں اور اعضاء کے پتلا ہونے میں ٹیڑھی کمانوں کی طرح معلوم ہوتا ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ باریک ہوتا ہے جیسے چھلے ہوئے تیر

بلکہ اس سے بھی زیادہ باریک ہوتا ہے جیسے اوتار، اس شعر میں تین امر مناسب قوس، سہم، اور اوتار کو جمع کیا ہے۔

ومنها ما يسميه بعضهم تشابه الاطراف الخ مصنف فرماتے ہیں کہ مراعاۃ النظیر کی ایک صورت وہ ہے جس کا بعض لوگ، تشابہ اطراف نام رکھتے ہیں، تشابہ اطراف یہ ہے کہ کلام کا اختتام ایسی چیز پر ہو جو معنی کے اعتبار سے اول کلام کے مناسب ہو جیسے **لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير** یہ ایسا کلام ہے جس کے اخیر میں لطیف کا ذکر ہے جو معنوی اعتبار سے اول کلام **لا تدركه الابصار** کے مناسب ہے یعنی وہ لطیف ہے اس لئے آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں ہیں، اسی طرح اس کلام کے اخیر میں خبیر آیا ہے جو معنوی اعتبار سے اول کلام **وهو يدرك الابصار** کے مناسب ہے یعنی وہ خبیر ہے اس لئے وہ آنکھوں کو پا سکتا ہے۔

ويلحق بها الخ مصنف فرماتے ہیں کہ مراعاۃ النظیر سے **الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان** جیسے کلام ملحق ہیں یعنی کلام میں چند ایسے معانی کو جمع کیا جائے جن میں سے بعض یا سب معانی اپنی ذات کے اعتبار سے دوسرے کے متناسب نہ ہوں، مگر وہ معانی ایسے الفاظ کے ساتھ بیان کئے گئے ہوں کہ ان الفاظ کے معانی آپس میں متناسب ہوں گو ان الفاظ کے بعض یا سب معانی مقصود متکلم نہ ہوں، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ صورت بھی مراعاۃ النظیر سے ملحق اور ملی ہوئی ہے جیسے اس آیت کریمہ میں ایسے معانی "سورج، چاند، اور جھاڑ" کو جمع کر دیا گیا ہے جن میں سے بعض یعنی جھاڑ۔ دوسرے یعنی سورج اور چاند کے متناسب نہیں ہے کیونکہ سورج اور چاند نورانی اجسام ہیں اور جھاڑ نورانی جسم نہیں ہے، مگر یہ معانی یعنی سورج، چانداور جھاڑ، ایسے الفاظ یعنی شمس، قمر اور نجم کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں کہ ان الفاظ کے معانی متناسب ہیں کیونکہ نجم کا ایک معنی کوکب بھی ہے پس جیسے شمس (سورج) قمر (چاند) نورانی جسم ہیں اسی طرح کوکب بھی نورانی جسم ہے اگرچہ نجم کا یہ معنی یعنی کوکب مقصود متکلم نہیں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت جو مراعاۃ النظیر سے ملحق ہے اس کا نام ایہام تناسب رکھا جاتا ہے، حاصل یہ کہ اس آیت میں نجم اور شجر یہ ایسے دو معانی ہیں جو نورانی جسم نہ ہونے اور درخت ہونے کے اعتبار سے مراعاۃ النظیر ہے کیونکہ مراعاۃ النظیر میں متناسب معانی کو جمع کیا جاتا ہے اور یہاں بھی نجم و شجر متناسب معانی کو جمع کیا گیا ہے کیونکہ نجم اور شجر دونوں درخت اور غیر نورانی جسم ہیں، اور نجم کی، شمس و قمر کی طرف نسبت دیکھی جائے تو اس اعتبار سے ایہام تناسب ہے، پس چونکہ یہ آیت ایک اعتبار سے مراعاۃ النظیر کے قبیل سے ہے اس لئے یہ آیت مراعاۃ النظیر سے ملحق کہلائے گی، اور خالص مراعاۃ النظیر اس لئے نہیں کہلائے گی کہ اس میں ایک اعتبار سے ایہام تناسب ہے۔

وَمِنْهُ الْاِرْصَادُ وَيُسَمِّيْهِ بَعْضُهُمْ اَلتَّسْهِيْمَ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ قَبْلَ الْعَجْزِ مِنَ الْفِقْرَةِ اَوِالْبَيْتِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اِذَا عُرِفَ الرَّوِيُّ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ وَنَحْوُقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعْهُ÷ وَجَاوِزْهُ اِلٰى مَا تَسْتَطِيْعُ÷

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک صنعت ارصاد ہے اور بعض لوگ اس کا نام تسہیم رکھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ فقرہ یا شعر کے آخری کلمہ سے پہلے ایسی چیز لائی جائے جو اس (آخری کلمہ) پر دلالت کرے جبکہ روی معلوم ہو جیسے اللہ تعالی کا قول: اللہ نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ اپنے اوپر خود ظلم کرتے تھے اور جیسے اس کا قول شعر: جب تم کسی چیز کو نہ کر سکو تو اس کو چھوڑ دو اور اس چیز کی طرف بڑھ جاؤ جس کو تم کر سکتے ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت ارصاد ہے جس کا بعض لوگ تسہیم نام رکھتے ہیں، صنعت ارصاد یہ ہے کہ فقرہ (کلام منثور) یا شعر (کلام منظوم) کے آخری کلمہ سے پہلے ایسا کلمہ لایا جائے جو آخری کلمہ پر دلالت کرے جبکہ روی معلوم ہو، روی وہ حرف کہلاتا

ہے جس پر اشعار یا جملہ کا آخر مبنی ہو اور وہ حرف ہر شعر کے اخیر میں یا ہر جملہ کے اخیر میں بار بار آتا ہو، حاصل یہ ہے کہ متکلم جس جملہ یا شعر کا تکلم کر رہا ہے اس کا روی معلوم ہو اور وہ متکلم اس جملہ یا شعر میں آخری کلمہ سے پہلے ایسا کلمہ لائے جو آخری کلمہ پر دلالت کرے، اس کو ارصاد کہتے ہیں۔ فقرہ یعنی جملہ میں ارصاد کی مثال اللہ تعالی کا قول وما کان الله لیظلمھم ولکن کانو ا انفسھم یظلمون ہے اس آیت میں ارصاد کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے پہلے والی آیت: الذین تتوفا ھم الملائکۃطیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنۃ بما کنتم تعملون ہے، اس کا روی وا و اور اس کے بعد نون ہے پس وما کان الله لیظلمھم ولکن کانوا انفسھم یظلمون سے پہلے، روی یعنی واو اور نون معلوم ہوا، اور اس جملہ کے آخری کلمہ یظلمون سے پہلے لیظلمھم ایسا کلمہ لایا گیا ہے جو آخری کلمہ یظلمون پر دلالت کرتا ہے۔ شعر میں ارصاد کی مثال عمرو بن معدیکرب کا یہ قول ہے شعر اذا لم تستطع شیئا فدعہ ÷ وجا وزہ الی ما تستطیع ÷ اس میں روی، تستطیع کی یا اور اس کے بعد عین ہے جو معلوم ہے، اور اس شعر کے آخری کلمہ تستطیع سے پہلے تستطع ایسا کلمہ ہے جو آخری کلمہ تستطیع پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے تستطع میں ارصاد پایا گیا۔

وَمِنْهُ الْمُشَاكَلَةُ وَهِيَ ذِكْرُ الشَّيْءِ بِلَفْظِ غَيْرِهٖ لِوُقُوْعِهٖ فِي صُحْبَتِهٖ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قَالُوْا اِقْتَرِحْ شَيْئًا نَجِدْ لَكَ طَبْخَهٗ ÷ فَقُلْتُ اِطْبَخُوْا لِيْ جُبَّةً وَقَمِيْصًا وَنَحْوُهٗ تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ وَالثَّانِيْ نَحْوُ صِبْغَةَ اللّٰهِ وَهُوَ مَصْدَرٌ مُؤَكِّدٌ لِاٰمَنَّا بِاللّٰهِ اَيْ تَطْهِيْرَ اللّٰهِ لِاَنَّ الْاِيْمَانَ يُطَهِّرُ النُّفُوْسَ وَالْاَصْلُ فِيْهِ اَنَّ النَّصَارٰى كَانُوْا يُغْمِسُوْنَ اَوْلَادَهُمْ فِيْ مَاءٍ اَصْفَرَ يُسَمُّوْنَهٗ مَعْمُوْدِيَةً وَيَقُوْلُوْنَ اِنَّهٗ تَطْهِيْرٌ لَّهُمْ فَعُبِّرَ عَنِ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ بِصِبْغَةِ اللّٰهِ لِلْمُشَاكَلَةِ بِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ۔

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے صنعت مشاکلت ہے اور وہ شی کو اس کے غیر موضوع لفظ کے ساتھ ذکر کرنا ہے اس (شی) کے اس (غیر) کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے تحقیقا یا تقدیرا پس اول جیسے اس کا قول شعر: لوگوں نے کہا بے سوچ طلب کرو کوئی چیز ہم اچھی طرح پکا دیں گے تیرے لئے اس کو، تو میں نے کہا میرے لئے جبہ اور قمیص پکا دو اور اسی طرح (یہ آیت) جانتا ہے تو جو میرے جی میں ہے اور میں نہیں جانتا جو تیرے جی میں ہے اور دوسرا جیسے (ہم نے قبول کرلیا) اللہ کے رنگ کو اور وہ (صبغۃ اللہ) مصدر ہے جو آمنا بالله کی تاکید ہے یعنی تطھیر الله کیونکہ ایمان دلوں کو پاک کر دیتا ہے اس میں اصل یہ ہے کہ نصاری اپنے بچوں کو ایک زرد پانی میں غوطہ دیتے تھے جس (پانی) کا نام معمودیہ رکھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ (غوطہ دینا) ان (بچوں) کے لئے پاکی ہے پس ایمان باللہ کو صبغۃ اللہ سے تعبیر کیا گیا مشاکلت کی وجہ سے اس قرینہ کے ساتھ۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت مشاکلت ہے، صنعت مشاکلت یہ ہے کہ کسی چیز کو ایسے لفظ کے ساتھ بیان کیا جائے جو لفظ اس چیز کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو۔ رہی یہ بات کہ غیر موضوع لفظ کے ساتھ اس چیز کو کیوں بیان کیا جاتا ہے؟ تو مصنف نے اس کا جواب دیا کہ غیر موضوع لفظ کے ساتھ اس شی کو اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ وہ شی تحقیقا یا تقدیرا اس غیر موضوع لفظ کی صحبت میں واقع ہے، تحقیقا کا مطلب یہ ہے کہ اس شی کا اس غیر کے ساتھ ذکر ہو یعنی اس غیر کی صحبت میں اس شی کا وقوع حقیقۃ ہو، اور تقدیرا کا مطلب یہ ہے وہ شی، تقدیری غیر، کی صحبت میں واقع ہو یعنی وہ شی جس غیر کی صحبت میں واقع ہے وہ غیر: مقدر ہو۔ اول یعنی تحقیقا کی مثال ابو البرقمق کا قول شعر: قالوا اقترح شیئا

نجد لک طبخه ÷فقلت اطبخوا لی جبة وقمیصا، اس شعر میں طبخ جبہ یعنی اطبخوا لی جبة سے مراد خیاطۃ جبہ یعنی خیطوا لی جبة ہے، دیکھئے! جبہ سیلنا ایک شی ہے اس کو لفظ موضوع خیطو الی جبة کیساتھ بیان نہیں کیا ہے بلکہ غیر موضوع لفظ اطبخوا لی جبة سے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ کہ اطبخوا لی جبة سے پہلے نجد لک طبخه یعنی طبخ کا ذکر ہے پس خیاطۃ جبہ، طبخ کی صحبت میں واقع ہوئی اور اس صحبت کی وجہ سے خیاطۃ جبہ کو بھی طبخ یعنی اطبخوا سے بیان کر دیا، اس شعر میں خیاطۃ جبہ کو طبخ کی صحبت متحقق یعنی حقیقۃ ہے۔اور جیسے تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک ،اس میں نفسک کے کاف کا مخاطب، اللہ ہے پس نفسک بولکر اللہ کے لئے نفس کا اطلاق کیا ہے جب کہ اللہ کے لئے نفس کا اطلاق درست نہیں ہے، یہاں بھی اللہ کے لئے نفس کا اطلاق صحبت کی وجہ سے ہے کیونکہ نفسک سے قبل نفسی کا ذکر آیا ہے اور یہ صحبت بھی متحقق ہے۔

والثانی نحو صبغة الله الخ . دوسرا یعنی شی کا غیر کی صحبت میں تقدیراً واقع ہونا جیسے قولوا آمنا بالله وما انزل الینا الی قوله صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون ، صبغةَ الله میں صبغة منصوب ہے، اور اس کا عامل ناصب محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے، صبغنا الله بالایمان صبغة اور اس کا معنی ہے طهّرنا الله تطهیرا، مصنف فرماتے ہیں کہ صبغة الله میں صبغة مصدر ہے جو آمنا بالله کے لئے تاکید ہے، رہی یہ بات کہ تاکید کیسے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صبغة یہاں پر تطہیر یعنی پاک کرنے کے معنی میں ہے جیسا کہ ابھی صبغنا الله بالایمان صبغة کی تفسیر طهرنا الله تطهیرا سے کی گئی ہے اور ایمان باللہ (جو آمنا بالله کا مفہوم ہے) بھی نفوس کو کفر وشرک سے پاک کر دیتا ہے پس صبغة الله، آمنابالله کے لئے تاکید ہوا، جب صبغة ، تطهیر کے معنی میں ہے تو صبغة الله، تطهیر الله کے معنی میں ہوا۔سوال: تطهیر الله کو صبغة الله سے کیوں بیان کیا گیا ہے؟ جواب: اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل میں نصاری کے یہاں دستور تھا کہ وہ جب کسی کو اپنے مذہب میں داخل کرتے یا ان کے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوتا تو وہ ان کو زرد پانی میں جس کا نام وہ لوگ معمودیہ رکھتے تھے غوطے دیتے، نہلاتے اور پھر یہ کہتے کہ بس یہ ان کے لئے ذریعہ تطہیر ہے، اس ظاہری رنگ پر ان کو اتنا اعتماد تھا کہ اس کو نجات کی کنجی سمجھتے تھے اس کے حق میں اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ اس ظاہری رنگ سے کیا رنگین ہو سکتا ہے کوئی کسی حوض میں ہزار غوطے لگائے اور سر سے پاؤں تک رنگ میں رنگا جائے مگر کیا فائدہ؟ رنگ تو خدائی رنگ ہے یعنی کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ جو انسان کی روح اور دل کو رنگین کر دیتا ہے، خدا کے اس رنگ باطنی سے کون سا رنگ اچھا ہو سکتا ہے، انسان اس رنگ میں رنگین ہو کر ہمیشہ اس کی عبادت میں مشغول رہتا ہے، سوائے مسلمانوں! تم نصاری سے یوں کہو آمنا بالله الخ :،الغرض صبغة الله سے پہلے صبغ کا ذکر نہیں آیا ہے ہاں نصاری کا معمول، غمس اولاد کا تھا اور اس غمس سے نصاری کی مراد صبغ ہی ہے یعنی اس غمس سے وہ لوگ یہ ارادہ کرتے تھے کہ اس طرح سے ان بچوں پر نصاری کا رنگ یعنی نصاری ہونا پکا ہو جائے گا پس صبغ یہاں مقدر ہوا اور تطہیر اللہ اس صبغ تقدیری کے قرب میں واقع ہے اس لئے ایمان باللہ یعنی تطہیر اللہ کو اس صحبت اور مشاکلت کی وجہ سے صبغة الله سے بیان کر دیا گیا، بهذه القرينة سے مراد غمس نصاری ہے۔

وَمِنْهُ الْمُزَاوَجَةُ وَهِیَ اَن یُّزَاوَجَ بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ كَقَوْلِه شِعْرٌ إِذَا مَا نَهَى النَّاهِیُ فَلَجَّ بِیَ الْهَوٰی ÷اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ ÷وَمِنْهُ الْعَكْسُ وَهُوَ اَنْ یُّقَدَّمَ جُزْءٌ فِی الْكَلَامِ ثُمَّ یُؤَخَّرَ وَیَقَعُ عَلٰی وُجُوْهٍ مِنْهَا اَن یَّقَعَ بَیْنَ اَحَدِ طَرَفَیْ جُمْلَةٍ وَمَا اُضِیْفَ اِلَیْهِ نَحْوُ عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ وَمِنْهَا اَن یَّقَعَ بَیْنَ مُتَعَلَّقَیْ فِعْلَیْنِ فِی جُمْلَتَیْنِ نَحْوُ

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمِنْهَا اَن يَّقَعَ بَيْنَ لَفْظَيْنِ فِي طَرَفَيْ جُمْلَتَيْنِ نَحْوُ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ۔

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ میں سے) مزاوجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جوڑ دیا جائے دو معنوں کو جو شرط و جزاء میں (واقع) ہیں جیسے اس کا قول شعر: جب روکا روکنے والے نے اور مجھ کو محبت لازم ہوگئی تو محبوبہ نے کان لگایا چغل خور کی طرف اور اس کو مفارقت لازم ہوگئی اور اسی (محسنات معنویہ میں سے) عکس ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام کے ایک جز کو مقدم کیا جائے پھر (اس کو) مؤخر کیا جائے اور وہ (عکس) کئی طریقوں پر ہوتا ہے ان (وجوہ) میں سے ایک یہ ہے کہ جملہ کی دونوں طرفوں میں سے ایک طرف اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان عکس واقع ہو جیسے سرداروں کی عادتیں عادتوں کی سردار ہوتی ہیں اور ان (وجوہ) میں سے ایک یہ ہے کہ دو جملوں میں دو فعلوں کے دونوں متعلقوں کے درمیان (عکس) واقع ہو جیسے وہ زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے نکالتا ہے اور ان (وجوہ) میں سے ایک یہ ہے کہ وہ (عکس) دو جملوں کی دونوں طرفوں میں (واقع ہونے والے) دو لفظوں کے درمیان واقع ہو جیسے نہ وہ (عورتیں) ان (مردوں) کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ (مرد) ان (عورتوں) کے لئے حلال ہیں۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت مزاوجہ ہے، صنعت مزاوجہ یہ ہے کہ دو معانی جن میں سے ایک شرط اور دوسرا جزاء واقع ہیں ان دونو ں کو جوڑ دیا جائے یعنی جب کوئی چیز ان دونوں معنوں میں سے ایک پر مرتب ہو تو اس کو دوسرے پر بھی مرتب کر دیا جائے جیسے بحتری شاعر کا قول شعر: **اذا ما نهى الناهي فلج بي الهواء÷ اصاخت الى الواشي فلج بها الهجر** ، یعنی جب مجھے محبوبہ کی محبت سے روکنے والے نے روکا تو میری محبت پختہ ہوگئی، لیکن جب محبوبہ کو چغل خور نے میرے بارے میں چغل خوری کی تو محبوبہ نے اس چغل خور کی طرف کان لگایا اور اس نے سچا جان لیا تو وہ مجھ سے جدا ہوگئی، اس شعر میں نھی ناھی اور اصاخہ یہ دو معانی ہیں جن میں سے ایک نھی ناھی شرط اور دوسرا اصاخہ جزاء واقع ہیں ان دونوں معنوں کو لجوج میں جوڑ دیا گیا ہے یعنی جو لجوج نھی ناھی پر مرتب ہے اس کو اصاخہ پر بھی مرتب کیا ہے۔

ومنه العكس الخ . محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت عکس ہے، صنعت عکس یہ ہے کہ کلام کے دو جزؤں میں سے ایک کو دوسرے پر مقدم کیا جا ئے اور پھر اس مقدم جز کو مؤخر کر دیا جائے اور مؤخر جز کو مقدم کر دیا جائے، مصنف فرماتے ہیں کہ عکس کی کئی صورتیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ جملہ کی دو طرفوں میں سے ایک طرف اور اس طرف کے مضاف الیہ میں عکس واقع ہو جیسے **عادات السادات سادات العادات** دیکھئے! **عادات السادات** اس میں عادات، ایک طرف ہے جو مقدم ہے اور سادات اس طرف کا مضاف الیہ ہے جو مؤخر ہے، آگے چل کر ان دونوں کے درمیان عکس کر دیا گیا ہے چنانچہ عادات، مقدم کو مؤخر اور سادات مؤخر، کو مقدم کرتے ہوئے کہا **سادات العادات**. عکس کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ دو جملے ہوں، ان دونوں جملوں میں دو فعل ہوں، ان دونوں فعلوں کے الگ الگ دو متعلق ہوں اور ان دونوں متعلقوں میں عکس واقع ہو جیسے **يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي**، یہ دو جملیں ہیں، ان دونوں جملوں میں دو "یخرج" فعل ہیں اور ان دونوں فعلوں کے دو متعلق ہیں، پہلے یخرج کا متعلق **الميت** ہے اور دوسرے **يخرج** کا متعلق **الحي** ہے اور ان دونوں متعلقات میں عکس واقع ہے چنانچہ اولا حی کو میت پر مقدم کیا اور ثانیا میت کو حی پر مقدم کیا ہے۔ عکس کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ دو جملے ہوں جن کی دونوں طرفوں میں واقع دو لفظوں میں عکس ہو جیسے **لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن**، اس میں **لاهن حل لهم** ایک جملہ اور **لاهم يحلون لهن** دوسرا جملہ ہے، پہلے جملہ کی طرف میں واقع لفظ هن کو **هم** سے پہلے لایا ہے اور دوسرے جملہ میں **هم** کو هن سے پہلے لایا ہے۔

وَمِنْهُ الرُّجُوْعُ وَهُوَ الْعَوْدُ اِلَى الْكَلَامِ السَّابِقِ بِالنَّقْضِ لِنُكْتَةٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قِفْ بِالدِّيَارِ الَّتِيْ لَمْ يَعْفُهَا الْقِدَمُ ÷بَلٰى وَغَيَّرَهَا الْاَرْوَاحُ وَالدِّيَمُ ÷وَمِنْهُ التَّوْرِيَةُ وَيُسَمَّى الْاِيْهَامَ اَيْضًا وَهُوَاَن يُّطْلَقَ لَفْظٌ لَه مَعْنَيَانِ قَرِيْبٌ وَبَعِيْدٌ وَيُرَادُ بِهِ الْبَعِيْدُ وَهِيَ ضَرْبَانِ مُجَرَّدَةٌ وَهِيَ الَّتِيْ لَا تُجَامِعُ شَيْئًا مِّمَّا يُلَائِمُ الْقَرِيْبَ نَحْوُ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وَمُرَشَّحَةٌ نَحْوُ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ .

ترجمہ: اوراسی (محسنات معنویہ) میں سے رجوع ہے اوروہ کلام سابق کی طرف لوٹنا ہے (اس کو) باطل کرنے کے ساتھ کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے اس کا قول شعر: تم ان گھروں پر ٹھہر جاؤ جن کو امتداد زمانہ نے نہیں مٹایا، ہاں! ہواؤں اورزوروں کی بارشوں نے اس کو بدل دیا ہے، اوراسی (محسنات معنویہ) میں سے توریہ ہے اوراس کا نام ایہام بھی رکھا جاتا ہے اوروہ یہ ہے کہ ایسا لفظ بولا جائے جن کے دو معانی ہوں قریب اور بعید اوراس سے بعید مراد لیا جائے اوروہ دو قسموں پر ہے (ایک) مجردہ اوروہ وہ ہے جو معنی قریب کے مناسب شی کے ساتھ جمع نہ ہو جیسے رحمٰن عرش پر متمکن ہے اور(دوسرا) مرشحہ ہے جیسے بنایا ہم نے آسمان قوت سے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت رجوع ہے، صنعت رجوع: کلام سابق کی طرف رجوع کرنا ہے نقض کے ساتھ، یعنی ایک کلام لایا جائے اور پھر اس کو باطل کر دیا جائے اور یہ ابطال کسی نکتہ کی وجہ سے ہو جیسے زہیر شاعر کا قول شعر: **قف بالديار التی لم يعفها القدم ÷بلی وغيرها الارواح والديم** ،اس میں اولا ایک کلام **قف بالديا رالتی لم يعفها القدم** کو لایا ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ شاعر زہیر اپنے آپ کو کہتا ہے کہ اس گھر پر ٹھہر و جو مرور زمانہ کے باوجود متغیر نہیں ہوا، دیکھئے! اس کلام میں گھر کے متغیر نہ ہونے کی بات ہے، اور پھر اس کلام اول کو **بلی و غيرها الارواح والديم** کہہ کر باطل کر دیا کہ ہاں! ہواؤں اور تیز بارشوں نے اس کو متغیر کر دیا ہے، اوراس ابطال کا نکتہ اپنی سرگشتگی اور دیوانگی کا اظہار کرنا ہے۔

ومنه التورية الخ . محسنات معنویہ میں سے ایک توریہ ہے، توریہ: یہ ہے کہ ایک ایسا لفظ بولا جائے جس کے دو معانی ہوں ایک معنی قریب اور ایک معنی بعید اوراس لفظ سے معنی بعید مراد لیا جائے اوراس معنی بعید کے مراد ہونے پر قرینہ خفیہ بھی قائم ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ توریہ کی دو قسمیں ہیں ایک مجردہ، دوسری مرشحہ، مجردہ ایسے توریہ کو کہتے ہیں جو معنی قریب کے مناسب شی کو جامع نہ ہو یعنی اس توریہ میں معنی قریب کے مناسب کو ذکر نہ کیا گیا ہو جیسے: **الرحمن علی العرش استوی** اس میں **استوی** لفظ بولا گیا ہے جس کے دو معنی ہیں ایک معنی قریب ''استقرار'' اور دوسرا معنی بعید ''قہر اور غلبہ کے ساتھ مالک ہونا'' اور یہی معنی بعید مراد ہے، اس توریہ میں معنی قریب استقرار کے مناسب چیز کو ذکر نہیں کیا گیا ہے لہذا **استوی** میں توریہ مجردہ پایا گیا، توریہ کی دوسری قسم، توریہ مرشحہ ہے، توریہ مرشحہ اس توریہ کو کہتے ہیں جو معنی قریب کے مناسب چیز کو جامع ہو جیسے **والسماء بنينها بايد**، یہاں ایک لفظ **ايد** بولا گیا ہے جس کے دو معنی ہیں ایک معنی قریب ''ہاتھ'' دوسرا معنی بعید ''قدرت'' اور یہی معنی بعید مراد ہے، اور یہ توریہ، معنی قریب ''ہاتھ'' کے مناسب شی ''بناء'' کو جامع ہے یعنی معنی قریب کے مناسب بناء کو ذکر کیا گیا ہے لہذا **بايد** میں توریہ مرشحہ پایا گیا، بناء، معنی قریب ''ہاتھ'' کے مناسب شی اس لئے ہے کہ بناء یعنی کسی شی کو بنانا ہاتھ سے ہوتا ہے۔

وَمِنْهُ الْاِسْتِخْدَامُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِلَفْظٍ لَهٗ مَعْنَيَانِ اَحَدُهُمَا ثُمَّ يُرَادُ بِضَمِيْرِهِ الْاٰخَرُ اَوْ يُرَادُ بِاَحَدِ ضَمِيْرَيْهِ اَحَدُهُمَا ثُمَّ بِالْاٰخَرِ الْاٰخَرُ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِاَرْضِ قَوْمٍ ÷رَعَيْنَاهُ وَاِنْ كَانُوْا غِضَابًا÷وَالثَّانِيْ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَسَقَى الْغَضَا وَالسَّاكِنِيْهِ وَاِنْ هُمْ ÷ شَبُّوْهُ بَيْنَ جَوَانِحِيْ وَضُلُوْعِيْ ÷

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک صنعت استخدام ہے اور وہ یہ ہے کہ مراد لیا جائے ایسے لفظ سے جس کے دو معانی ہوں ان دونوں میں سے ایک پھر اس کی ضمیر سے (اس لفظ کا) دوسرا (معنی) مراد لیا جائے یا اس کی دو ضمیروں میں سے ایک سے ایک معنی پھر دوسری (ضمیر) سے دوسرا (معنی مراد لیا جائے) پس اول جیسے اس کا قول شعر: جب کسی قوم کی زمین پر بارش نازل ہوتی ہے تو ہم اس کو چراتے ہیں اگرچہ وہ لوگ ناراض ہوں اور دوسرا جیسے اس کا قول شعر: سیراب کرے خدا جھاؤں کو اور اس کے رہنے والوں کو اگرچہ ان لوگوں نے آگ جلائی ہے میری پسلیوں اور میری کمر کے درمیان۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت استخدام ہے، صنعت استخدام کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا لفظ ہو جس کے دو معانی ہوں اس لفظ سے اس کے دونوں معانی میں سے ایک معنی مراد ہو اور اسی لفظ کی طرف لوٹنے والی ضمیر سے اس لفظ کا دوسرا معنی مراد ہو، صنعت استخدام کی دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں اور اس لفظ کی طرف دو ضمیریں لوٹ رہی ہوں، ایک ضمیر سے ایک معنی اور دوسری ضمیر سے اس لفظ کا دوسرا معنی مراد لیا جائے، اول کی مثال؛ جیسے جریر کا قول شعر: **اذا نزل السماء بارض قوم ÷ رعیناہ وان کانوا غضابا ÷**، اس میں لفظ سماء کے دو معنی ہیں ایک بادل دوسرا نبات، اس شعر میں لفظ سماء سے بادل مراد لیا ہے، رعیناہ کی ضمیر، سماء کی طرف لوٹ رہی ہے، اس ضمیر سے سماء کا دوسرا معنی "نبات" مراد لیا ہے، یاد رہے! کہ سماء کے مذکورہ دونوں معانی مجاز ہیں۔ صنعت استخدام کی دوسری صورت: جیسے بحتری کا قول شعر **فسقی الغضاوالساکنیہ وان ہم ÷شبوہ بین جوانحی وضلوعی** ۔اس میں لفظ غضا کے دو معانی ہیں، ایک وہ مکان جس میں شجرۂ غضا ہے ،اور دوسرا معنی وہ آگ جو شجرۂ غضا سے حاصل ہوتی ہے، اس شعر میں **الساکنیہ** اور **شبوہ** کی دونوں ضمیریں غضا کی طرف لوٹ رہی ہیں، اور دونوں ضمیروں میں سے ایک "**الساکنیہ**" کی ضمیر سے مکانِ شجرۂ غضا مراد ہے، اور غضا کی دوسری "**شبوہ**" کی ضمیر سے، غضا کا دوسرا معنی "شجرۂ غضا سے حاصل ہونے والی آگ" مراد لیا ہے۔

وَمِنْهُ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ وَهُوَ ذِكْرُ مُتَعَدَّدٍ عَلَى التَّفْصِيْلِ اَوِالْاِجْمَالِ ثُمَّ مَا لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ تَعْيِيْنٍ ثِقَةً بِاَنَّ السَّامِعَ يَرُدُّهٗ اِلَيْهِ فَالْاَوَّلُ ضَرْبَانِ لِاَنَّ النَّشْرَ اِمَّا عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ نَحْوُ وَمِن رَّحْمَتِهٖ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَا رَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَاِمَّا عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِهٖ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ كَيْفَ اَسْلُوْ وَاَنْتَ حِقْفٌ وَغُصْنٌ ÷وَغَزَالٌ لَحْظًا وَقَدًّا وَرِدْفًا ،وَالثَّانِيْ نَحْوُ وَقَالُوْا لَن يَّدْ خُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْنَصَارٰى اَىْ وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ لَن يَّدْ خُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَا نَ هُوْ دًا وَقَالَتِ النَّصَارٰى لَن يَّدْ خُلَ الْجَنَّةَ اِلَّامَنْ كَانَ نَصَارٰى فَلَفَّ لِعَدَمِ الْاِلْتِبَاسِ لِلْعِلْمِ بِتَضْلِيْلِ كُلِّ فَرِيْقٍ صَاحِبَهٗ۔

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے لف ونشر ہے اور وہ متعدد چیزوں کو تفصیل یا اجمال کے ساتھ ذکر کرنا ہے پھر اس چیز کو (ذکر کرنا ہے) جو ہر ایک کے لئے ہے متعین کئے بغیر بھروسہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ سامع اس (ہر ایک کے مناسب کو) اس (ہر ایک) کی طرف پھیر لیگا پس اول کی دو قسمیں ہیں اس لئے کہ نشر یا تو لف کی ترتیب پر ہوگا جیسے: اور اپنی رحمت سے بنایا تمہارے لئے رات اور دن تاکہ اس میں سکون حاصل کرو اور تاکہ اس کا فضل تلاش کرو یا اس (لف) کی ترتیب کے خلاف ہوگا جیسے اس کا قول شعر، میں کیسے صبر کروں حالانکہ تو ریت کا تودہ، شاخ اور ہرن ہے، آنکھ، قد، اور سرین کے اعتبار سے اور دوسرا جیسے: وہ لوگ کہتے ہیں کہ جنت میں ہرگز نہیں داخل ہوگا مگر جو یہودی یا نصرانی ہونگے یعنی

یہود نے کہا جنت میں یہودی ہی داخل ہوں گے اور نصاری نے کہا جنت میں نصاری ہی داخل ہوں گے پس لپیٹ دیا اشتباہ نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ (یہ) معلوم ہے کہ ہر فریق دوسرے کو گمراہ کہتا ہے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت لف ونشر ہے، صنعت لف ونشر کا مطلب یہ ہے کہ اولا چند چیزوں کو ذکر کیا جائے چاہے ان چند چیزوں کا ذکر تفصیل کے ساتھ ہو یا اجمال کے ساتھ، پھر اس کے بعد ان چیزوں میں سے ہر ایک کے مناسب کو ذکر کیا جائے لیکن تعیین نہ کی جائے کہ یہ اس چیز کے مناسب ہے اور یہ اس چیز کے، اور عدم تعیین اس اعتماد کی وجہ سے ہو کہ سامع خود ہی قرائن سے طے کر لیگا کہ کون کس کے مناسب ہے۔

فالاول ضربان الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ اول یعنی متعدد کو تفصیل سے ذکر کرنیکی دو قسمیں ہیں، ان دونوں قسموں کو **لان النشر** سے بیان کر رہے ہیں کہ نشر، یا تو لف کی ترتیب پر ہوگا یعنی متعدد جس ترتیب پر ہے اسی ترتیب پر اس کے مناسب کو بھی ذکر کیا جائے یعنی متعدد میں سے پہلے کے مناسب کو پہلے، دوسرے کے مناسب کو اس کے بعد تیسرے کے مناسب کو اس کے بعد، علی ھذا القیاس ذکر کیا جائے ،اسی کو لف ونشر مرتب بولتے ہیں جیسے اللہ تعالی کا قول **ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله**، اس میں متعدد یعنی لیل اور نہار کو بالتفصیل یعنی الگ الگ ذکر کیا ہے اس کے بعد ہر ایک کے مناسب کو اسی ترتیب سے بیان کیا ہے چنانچہ لیل پہلے ہے تو اس کے مناسب **لتسکنوا** بھی پہلے ہے اور لیل کے بعد نہار ہے تو اس کا مناسب **ولتبتغوا** بھی بعد میں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یا نشر، لف کی ترتیب پر نہیں ہوگا یعنی متعدد چیزیں جس ترتیب سے ہیں ان میں سے ہر ایک کے مناسب اسی ترتیب سے نہ ہو، اس کو لف ونشر غیر مرتب کہتے ہیں جیسے ابن حیوش کتنور کا قول شعر: **كيف اسلو وانت حقف وغصن ÷ وغزال لحظا وقدا وردفا**، اس میں **لحظا**، **غزال** کے، **قدا**، **غصن** کے اور **ردفا**، **حقف** کے مناسب ہیں اور غیر مرتب ہیں جو ظاہر ہے۔

والثانی الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ ثانی یعنی متعدد کو اجمالا ذکر کرنا: جیسے **وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى** اس میں **قالوا** کی ضمیر "**ھم**" کا مرجع، متعدد یعنی یہود اور نصاری ہیں جو **قالوا** کے تحت اجمالا یعنی ایک ساتھ ہی مذکور ہیں الگ الگ بالتفصیل نہیں ہیں، پھر اس کے مناسب **الا من كان هودا او نصارى** مذکور ہے، اگر تفصیل سے ذکر کیا جائے تو عبارت یہ ہوگی: **وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى** ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان متعدد یعنی دونوں فریقوں کا اجمالا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ کسی پر یہ بات مشتبہ نہیں ہے کہ یہ دونوں فریق **قالوا** میں جمع ہیں، اگر ان دونوں فریقوں کا **قالوا** میں جمع ہونا مشتبہ ہوتا تو پھر دونوں کو الگ الگ ذکر کیا جاتا، مشتبہ اس لئے نہیں ہے کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ان دونوں فریقوں میں سے ہر ایک دوسرے کو گمراہ کہتا ہے چنانچہ یہود نصاری کو اور نصاری یہود کو گمراہ بتلاتے ہیں، الغرض جب سب کو دونوں کا ایک دوسرے کو گمراہ کہنا معلوم ہے تو دونوں کا **قالوا** کے تحت جمع ہونا مشتبہ نہیں ہوا، اور جب دونوں کا **قالوا** کے تحت جمع ہونا مشتبہ نہیں ہوا تو دونوں کو **قالوا** کے تحت جمع کر دیا۔

وَمِنْهُ الْجَمْعُ وَهُوَ اَنْ يُّجْمَعَ بَيْنَ مُتَعَدِّدٍ فِي حُكْمٍ كَقَوْلِه تَعَالٰى اَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَنَحْوُه شِعْرٌ اِنَّ الشَّبَابَ وَالْفَرَاغَ وَالْجِدَةَ ÷ مُفْسِدَةٌ لِلْمَرْءِ اَىُّ مُفْسِدَةٍ وَمِنْهُ التَّفْرِيْقُ وَهُوَ اِيْقَاعُ تَبَايُنٍ بَيْنَ اَمْرَيْنِ مِنْ نَوْعٍ فِي الْمَدْحِ اَوْ غَيْرِه كَقَوْلِه شِعْرٌ مَا نَوَالُ الْغَمَامِ وَقْتَ رَبِيْعٍ ÷ كَنَوَالِ الْاَمِيْرِ يَوْمَ سَخَاءٍ ÷ فَنَوَالُ الْاَمِيْرِ بَدْرَةُ عَيْنٍ ÷ وَنَوَالُ الْغَمَامِ قَطْرَةُ مَاءٍ ÷ وَمِنْهُ

التَّقْسِيمُ وَهُوَ ذِكْرُ مُتَعَدِّدٍ ثُمَّ إِضَافَةُ مَا لِكُلٍّ إِلَيْهِ عَلَى التَّعْيِينِ كَقَوْلِه شِعْرٌ وَلَا يُقِيمُ عَلٰى ضَيْمٍ يُرَادُبِهٖ ÷ إِلَّا الْاَذِلَّانِ عَيْرُ الْحَيِّ وَالْوَتَدُ ÷ هٰذَا عَلَى الْخَسْفِ مَرْبُوْطٌ بِرُمَّتِهٖ ÷ وَذَا يُشَجُّ فَلَا يَرْثِيْ لَهٗ اَحَدٌ ÷.

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے جمع ہے اور وہ یہ ہے کہ متعدد کو ایک حکم میں جمع کیا جائے جیسے اللہ تعالی کا قول: مال اور بیٹے دنیوی زندگی کی رونق ہیں اور اسی طرح یہ شعر یقیناً جوانی، فراغت، اور مالداری انسان کو پورے طور پر فساد کی دعوت دینے والی ہیں، اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے تفریق ہے اور وہ مدح یا اس کے علاوہ میں ایک ہی نوع کے دو امروں کے درمیان تباین کو واقع کرنا ہے جیسے اس کا قول شعر: موسم ربیع میں بادل کی عطا نہیں ہے، سخاوت کے دن میں امیر کی بخشش کی طرح چنانچہ امیر کی بخشش دس ہزار درہم کی تھیلی ہے اور بادل کی بخشش پانی کا ایک قطرہ ہے اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے تقسیم ہے اور وہ متعدد چیزوں کو ذکر کرنا ہے پھر ہر ایک کے لئے ثابت چیز کو اس کی طرف منسوب کرنا ہے تعیین کے ساتھ جیسے اس کا قول شعر: ایسے ظلم کی جگہ کوئی نہیں ٹھہرتا جس کا اس کے ساتھ ارادہ کیا جائے سوائے دو ذلیلوں کے ایک گدھا اور دوسرے میخ، یہ (گدھا) ذلت کے ساتھ بندھا رہتا ہے ٹوٹی پھوٹی رسی میں اور وہ (میخ) زخمی کیا جاتا ہے اور اس پر کوئی رحم نہیں کرتا ہے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت جمع ہے، صنعت جمع یہ ہے کہ متعدد چیزوں کو حکم واحد میں جمع کیا جائے جیسے اللہ تعالی کا قول **المال والبنون زينة الحيوة الدنيا**، اس میں متعدد چیزوں یعنی مال اور بنون کو حکم واحد یعنی دنیوی زندگی کی زینت ہونے میں جمع کر دیا گیا ہے، اور اسی طرح ابو عتاہیہ کا قول شعر: **علمت يا مجاشع بن مسعدة ÷ ان الشباب والفراغ والجدة ÷ مفسدة اى مفسدة ÷** تو جانتا ہے اے مجاشع بن مسعدہ کہ جوانی، فراغت، اور مالداری انسان کے لئے پورے طور پر مہلک ہیں۔ اس میں متعدد چیزوں یعنی شباب، فراغت اور مال داری کو حکم واحد یعنی **مفسدة اى مفسدة** میں جمع کر دیا گیا ہے۔

ومنه التفريق الخ۔ محسنات معنویہ میں سے ایک تفریق ہے، تفریق یہ ہے کہ مدح یا اس کے علاوہ مثلاً ہجو اور غزل کے موقع پر ایک ہی نوع کے دو امر بولے جائے اور ان دونوں امروں میں تباین واقع کر دیا جائے جیسے وطواط شاعر کا یہ شعر: **ما نوال الغمام وقت ربيع ÷ كنوال الامير يوم سخاء ÷ فنوال الامير بدرة عين ÷ ونوال الغمام قطرة ماء ÷** یہ اشعار، امیر اور غمام کے مدح میں کہے گئے ہیں اس میں ایک ہی نوع کے دو امر یعنی امیر کا نوال اور غمام کا نوال بولے گئے ہیں اور ان دونوں امروں میں تفریق اور تباین واقع کر دیا گیا ہے چنانچہ فرمایا امیر کا نوال **بدرة عين** (دس ہزار درھم کا تھیلہ) ہے اور غمام کا نوال **قطرة ماء** (پانی کا ایک قطرہ) ہے۔

ومنه التقسيم الخ۔ محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت تقسیم ہے، صنعت تقسیم یہ ہے کہ اولاً متعدد چیزوں کو مجموعہ طور پر ذکر کیا جائے، پھر ان میں سے ہر ایک کے لئے ثابت ہونے والی چیز کو تعیین کے ساتھ اس کی طرف منسوب کر دیا جائے کہ یہ اس کے لئے ثابت ہے اور وہ اس کے لئے ثابت ہے جیسے متلمس شاعر کا قول شعر: **ولا يقيم على ضيم يرادبه ÷ الا الاذلان عير الحى والوتد ÷ هذا على الخسف مربوط برمته ÷ وذا يشج فلا يرثى له احد** ۔ اس شعر میں اولاً متعدد چیزوں یعنی **الا ذلان** دو ذلیل (گدھے اور میخ) کو مجموعہ طور پر ذکر کر دیا گیا ہے پھر ان متعدد (اذلان) میں سے ہر ایک کے لئے ثابت ہونے والی چیز کو تعیین کے ساتھ اس کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اذلان میں سے گدھا کے لئے یہ ثابت ہے کہ وہ ٹوٹی پھوٹی رسی میں ذلت و رسوائی کے ساتھ بندھا رہتا ہے، اور دوسرے یعنی میخ کے لئے یہ ثابت ہے کہ اس کے سر کو زنی چیز سے ٹھوکا اور کچلا جاتا ہے اور اس میخ پر کوئی رحم نہیں کھاتا۔

وَمِنْهُ الْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِيْقِ وَهُوَ اَنْ يُدْخَلَ شَيْئَانِ فِي مَعْنًى وَيُفَرَّقَ بَيْنَ جِهَتَيِ الْاِدْخَالِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِيْ ضَوْئِهَا ÷وَقَلْبِيْ كَالنَّارِ فِيْ حَرِّهَا وَمِنْهُ الْجَمْعُ مَعَ التَّقْسِيْمِ وَهُوَ جَمْعُ مُتَعَدِّدٍ تَحْتَ حُكْمٍ ثُمَّ تَقْسِيْمُهٗ اَوِ الْعَكْسُ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ حَتّٰى اَقَامَ عَلٰى اَرْبَاضِ خَرْشَنَةٍ ÷تَشْقٰى بِهِ الرُّوْمُ وَالصُّلْبَانُ وَالْبِيَعُ ÷لِلسَّبْيِ مَا نَكَحُوْا وَالْقَتْلِ مَا وَلَدُوْا ÷وَالنَّهْبِ مَا جَمَعُوْا وَالنَّارِ مَا زَرَعُوْا ÷وَالثَّانِيْ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قَوْمٌ اِذَا حَارَبُوْا ضَرُّوْا عَدُوَّهُمْ ÷وَحَاوَلُوا النَّفْعَ فِيْ اَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوْا ÷سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحْدَثَةٍ ÷اِنَّ الْخَلَائِقَ فَاعْلَمْ شَرُّهَا الْبِدَعُ ÷

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک جمع مع التفریق ہے اور وہ یہ ہے کہ دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کیا جائے اور داخل کرنے کی دونوں جہتوں میں فرق کر دیا جائے جیسے اس کا قول شعر: پس تیرا چہرہ آگ کے مثل ہے اپنی روشنی میں اور میرا دل آگ کی طرح ہے اپنی گرمی میں اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے جمع مع التقسیم ہے اور وہ متعدد کو کسی ایک حکم کے تحت جمع کرنا ہے پھر اس کی تقسیم کرنا ہے یا الٹا پس اول جیسے اس کا قول شعر: یہاں تک کہ وہ ممدوح شہر خرشنہ کی شہر پناہ کے پاس مقیم ہو گیا اس کی وجہ سے اہل روم، صلیبیں اور گرجائیں بد بخت ہو رہے ہیں قید کی وجہ سے نکاح نہیں کیے، قتل کی وجہ سے بچے نہیں جنے، لٹ جانے کی وجہ سے مال جمع نہیں کیے اور آگ کی وجہ سے کھیتی نہیں کی اور دوسرا جیسے اس کا قول شعر: (صحابہ) ایک ایسی جماعت ہیں کہ جب وہ لڑتے ہیں تو دشمنوں کو ضرر پہنچاتے ہیں اور جب اپنے دوستوں کو نفع پہنچانا چاہتے ہیں تو نفع پہنچاتے ہیں یہ تو ان کی طبعی عادت ہے یہ ان سے کوئی نئی بات نہیں ہے تو جان کہ بے شک مخلوق میں بری چیز نئی ہوتی ہے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت جمع مع التفریق ہے، صنعت جمع مع التفریق یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ چیزیں ایک معنی میں داخل ہوں لیکن اس معنی میں دونوں چیزوں کے داخل ہونے کی جہت الگ الگ ہو جیسے وطواط شاعر کا شعر: **فوجهک کالنار فی ضوئها ÷وقلبی کالنار فی حرها**، اس میں دو چیزیں، یعنی **وجهک** اور **قلبی**، معنی واحد **کالنار** میں داخل ہیں لیکن ان دونوں کی جہت ادخال الگ الگ ہے چنانچہ **وجهک** جہت **ضوئها** کے اعتبار سے **کالنار** میں داخل ہے اور **قلبی** جہت **حرها** کے اعتبار سے **کالنار** میں داخل ہے۔

ومنه الجمع مع التقسیم الخ۔ محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت جمع مع التقسیم ہے، جمع مع التقسیم یہ ہے کہ اولا متعدد چیزوں کو حکم واحد کے تحت جمع کیا جائے پھر اس حکم واحد کو تقسیم کر دیا جائے، یا اس کے الٹا ہو کہ اول متعدد کو تقسیم کر دیا جائے پھر ان کو حکم واحد کے تحت جمع کر دیا جائے، مصنف فرماتے ہیں اول یعنی متعدد کو حکم واحد کے تحت جمع کر کے پھر اس حکم کو تقسیم کرنے کی مثال ابو طیب کا یہ قول ہے **شعر: حتی اقام علی ارباض خرشنة ÷تشقی به الروم والصلبان والبیع ÷للسبی ما نکحوا والقتل ما ولدوا ÷والنهب ما جمعوا والنار ما زرعوا**، اس میں حکم واحد **تشقی** میں متعدد چیزوں یعنی باشندگان روم کو جمع کر دیا ہے جو باشندگان روم، عورت، اولاد، مال، کھیتی سب کو شامل ہیں پھر حکم شقاء کو سبی، قتل، نہب، احراق کی طرف تقسیم کر دیا پھر ان ''اقسام'' میں سے ہر ایک کے لئے جو ثابت ہے، اس کو اس کی طرف منسوب کر دیا چنانچہ سبی کی طرف **مانکحوا** کو اور قتل کی طرف **ما ولدوا** کو اور نہب کی طرف **ما جمعوا من الاموال** کو اور نار کی طرف **ماز رعوا** کو منسوب کر دیا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ دوسرا یعنی متعدد کو اولا تقسیم کرنا پھر اس کو حکم واحد کے تحت جمع کرنا؛ جیسے حضرت حسانؓ کا قول شعر: **قوم اذا حاربوا ضروعدوهم ÷اوحاولوا النفع فی اشیاعهم نفعوا ÷سجیة تلک منهم غیر محدثة ÷ان الخلائق فاعلم شرها البدع ÷**
اس میں اولا ممدوحین یعنی صحابۂ کرام کی صفت کو تقسیم کیا ہے ضر اعداء، اور نفع اولیاء کی طرف پھر ان متعدد کو حکم واحد **سجیة** میں جمع کر دیا ہے، چنانچہ

فرمایا ہے کہ ضرِ اعداء اور نفعِ اولیاء، یہ دونوں ان کی عادت شریفہ میں داخل ہیں۔

وَمِنْهُ الْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِيْقِ وَالتَّقْسِيْمِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَوْمَ يَاْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَّسَعِيْدٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيْهَا زَفِيْرٌ وَّشَهِيْقٌ خَالِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ وَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَاشَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ ۔

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے جمع مع التفریق والتقسیم ہے جیسے اللہ تعالی کا قول: جس دن آئے گا وہ، نہ بات کر سکے گا کوئی نفس مگر اس کی اجازت سے پس ان میں سے بعض بد بخت اور بعض نیک بخت ہوں گے بہر حال وہ جو بد بخت ہوئے تو وہ جہنم میں ہو گے جن کے لئے اس میں چیخنا اور دھاڑنا ہوگا اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے جب تک آسمان وزمین رہے گی مگر جو چاہے تیرا رب بے شک تیرا رب جو چاہتا ہے کرتا ہے اور بہر حال جو لوگ نیک بخت ہوئے تو وہ جنت میں ہوں گے ہمیشہ ہمیش اس میں رہیں گے جب تک آسمان وزمین رہے گی مگر جو تیرا رب چاہے بخشش ہے بے انتہاء۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت جمع مع التفریق والتقسیم ہے۔ جمع، تفریق، اور تقسیم کا مطلب آچکا ہے اس لئے مصنف نے اس کی تعریف وتفسیر نہ ذکر کر کے اس کی مثال پر اکتفا کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں جیسے؛ اللہ تعالی کا قول: **يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموت والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموت والارض الا ماشاء ربك عطاء غير مجذوذ** ، اس میں اولاً تمام نفسوں کو عدم تکلم میں جمع کیا ہے، چنانچہ فرمایا **يوم لا تكلم نفس** ، پس اس میں صنعت جمع پائی گئی، پھر ان نفوس میں تفریق یعنی تباین واقع کیا ہے چنانچہ **فمنهم شقي وسعيد** کہہ کر بعض نفوس کو شقی اور بعض کو سعید قرار دیا ہے اور یہ دونوں متبائن ہیں، پس اس میں صنعت تفریق پائی گئی، پھر تقسیم کیا ہے اور وہ اس طرح کہ اشقیاء کی طرف وہ چیز منسوب کیا ہے جو ان کے لئے ثابت ہے یعنی عذاب جہنم چنانچہ فرمایا **فاما الذين شقوا ففي النار** ، اور سعداء کی طرف وہ چیز منسوب کیا ہے جو ان کے لئے ثابت ہے یعنی جنت کی نعمت چنانچہ فرمایا **واما الذين سعدوا ففي الجنة**، پس اس آیت میں صنعت تقسیم پائی گئی۔

وَقَدْ يُطْلَقُ التَّقْسِيْمُ عَلٰى اَمْرَيْنِ اٰخَرَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ يُّذْكَرَ اَحْوَالُ الشَّيْءِ مُضَافًا اِلٰى كُلٍّ مَّا يَلِيْقُ بِهٖ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ (سَاَطْلُبُ حَقِّيْ بِالْقَنَا وَالْمَشَايِخِ ÷ كَاَنَّهُمْ مِنْ طُوْلِ مَا الْتَثَمُوْا مُرْدٌ) ÷ ثِقَالٍ اِذَا لَاقَوْا خِفَافٍ اِذَا دُعُوْا ÷ كَثِيْرٍ اِذَا شَدُّوْا قَلِيْلٍ اِذَا عُدُّوْا ÷ وَالثَّانِيْ اِسْتِيْفَاءُ اَقْسَامِ الشَّيْءِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ الذُّكُوْرَ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّاِنَاثًا وَّيَجْعَلُ مَنْ يَّشَاءُ عَقِيْمًا۔

ترجمہ: اور کبھی تقسیم کا اطلاق کیا جاتا ہے دوسری دو چیزوں پر ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ ذکر کیا جائے شی کے احوال کو منسوب کرتے ہوئے ہر ایک (حال) کی طرف اس چیز کو جو اس کے مناسب ہے جیسے اس کا قول شعر: (طلب کرونگا میں اپنا حق نیزوں اور تجربہ کاروں کے ذریعہ گویا وہ لوگ مسلسل برقع سے چہرہ چھپانے (کی وجہ) سے امرد ہیں گراں ہیں وہ جب لڑتے ہیں ہلکے ہیں جب وہ بلائے جاتے ہیں، بہت معلوم ہوتے ہیں جب حملہ کرتے ہیں، کم ہوتے ہیں جب شمار کئے جاتے ہیں اور دوسرا: شی کی تمام قسموں کو بیان کرنا ہے جیسے اللہ تعالی کا قول: بخشتا ہے جس کو

چاہے بیٹیاں اور بخشتا ہے جس کو چاہے بیٹے یا ان کو دیتا ہے جوڑے بیٹے اور بیٹیاں اور کر دیتا ہے جس کو چاہے بانجھ۔

تشریح : تقسیم کا ایک مفہوم تو وہ ہے جو بیان ہوا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس مفہوم کے علاوہ تقسیم، کے دو مفہوم اور ہیں، ایک یہ کہ اولا شی کے چند احوال ذکر کئے جائے پھر ان تمام احوال مذکورہ کی طرف وہ چیز منسوب کر دے جو ان احوال کے مناسب ہو جیسے ابوطیب متنبّی کا قول شعر

:ساطلب حقی بالقنا و المشایخ ÷ کانهم من طول ما التمثو امرد ثقال اذا لاقوا خفاف اذا دعوا ÷ کثیر اذا شدوا قلیل اذا عدوا۔ اس میں اولاً شی یعنی مشائخ کے چند احوال، ثقال، خفاف، کثیر، اور قلیل کو ذکر کیا ہے پھر ان احوال میں سے ہر ایک کے جو مناسب ہے اس کو اس کی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ ثقال کی طرف اس کے مناسب؛ **اذا لاقوا** ، خفاف کی طرف **اذا دعوا** ، کثیر کی طرف **اذا شدوا** اور قلیل کی طرف **اذا عدوا** کو منسوب کیا ہے۔ تقسیم کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ شی کی تمام قسموں کو بیان کر دیا جائے جیسے اللہ تعالی کا قول: **یهب لمن یشاء اناثا ویهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرانا و اناثا ویجعل من یشاء عقیما**۔ اس میں انسان کی اولاد ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار جتنی قسمیں ہو سکتی ہیں ان تمام اقسام کو بیان کر دیا گیا ہے اور وہ کل اقسام چار ہیں، مؤنث اولاد ہونا، مذکر اولاد ہونا، مذکر و مؤنث دونوں ہونا، اور بانجھ ہونا۔

وَمِنْهُ التَّجْرِيْدُ وَهُوَ اَنْ يُّنْتَزَعَ مِنْ اَمْرٍ ذِیْ صِفَةٍ اَمْرٌ اٰخَرُ مِثْلُه فِيْهَا مُبَالَغَةً لِّكَمَالِهَا فِيْهِ وَهُوَ اَقْسَامٌ (۱)مِنْهَا نَحْوُ قَوْلِهِمْ لِیْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ اَیْ بَلَغَ مِنَ الصَّدَاقَةِ حَدًّا صَحَّ مَعَهٗ اَنْ يُّسْتَخْلَصَ مِنْهَا اٰخَرُ مِثْلُهٗ فِيْهَا(۲) وَمِنْهَا نَحْوُ قَوْلِهِمْ لَئِنْ سَاَلْتَ فُلَانًا لَتَسْئَلَنَّ بِهِ الْبَحْرَ(۳) وَمِنْهَا قَوْلُهٗ وَشَوْهَاءُ تَعْدُوْ بِیْ اِلٰی صَارِخِ الْوَغٰی ÷ بِمُسْتَلِمٍ مِثْلَ الْفَتِيْقِ الْمُرَحَّلِ

ترجمه: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے تجرید ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی امر ذی صفت سے اس (امر ذی صفت) کے مثل اس (صفت) میں دوسرا امر نکال لیا جائے مبالغۃ اس (صفت) کے اس (امر ذی صفت) میں کامل ہونے کی وجہ سے اور وہ (تجرید) کئی قسموں پر ہے ان میں سے ایک (یہ ہے کہ "مِن" تجرید یہ کے ذریعہ ہو) جیسے ان کا قول میرے لئے فلاں شخص سے ایک خالص دوست ہے یعنی (فلاں شخص) دوستی میں اس حد تک پہونچا ہوا ہے کہ اس حد کے ساتھ اس سے ایک دوسرا (دوست) نکالنا صحیح ہے جو اس (دوستی) میں اسی کے مثل ہو اور ان (اقسام) میں سے ایک (وہ ہے جو "باء" تجرید یہ کے ذریعہ ہو جو منتزع منہ پر داخل ہو) جیسے ان کا قول اگر تو فلاں سے سوال کرے تو اس کے ساتھ سمندر سے سوال کرو گے اور ان (اقسام) میں سے ایک (وہ ہے جو منتزع میں "باء معیت" داخل کرنے کے ذریعہ ہو) جیسے بہت سے بدصورت گھوڑے ہیں جو مجھے لیکر دوڑتے ہیں، لڑائی میں مدد مانگنے والے کی طرف جو زرہ پہنے ہوئے ہیں (اور وہ) مکرم چھوٹے ہوئے اونٹ کی طرح ہیں۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت تجرید ہے، صنعت تجرید یہ ہے کہ امر ذی صفت سے ایسے دوسرے امر کا انتزاع کیا جائے جو اس امر اول کی صفت میں امر اول جیسا ہو یعنی کوئی چیز صفت والی ہو، اسی صفت والی چیز سے ایک ایسی دوسری چیز کو نکالے جو اسی جیسی صفت والی ہو ، اس امر ذی صفت سے اسی جیسی صفت والے دوسرے امر کا انتزاع اس لئے کرتے ہیں کہ متکلم کا مقصود اس انتزاع سے مبالغہ کرنا مقصود ہے، اور مبالغہ اس لئے مقصود ہے کہ وہ صفت اس امر اول میں کامل ہے یعنی امر اول میں وہ صفت اس درجہ کامل ہے کہ اس امر سے اسی صفت والا ایک دوسرا امر الگ کیا جا سکتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ تجرید کی بہت سی قسمیں ہیں یعنی سات قسمیں ہیں جن کو ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے

(۱)منها الخ. تجرید کی ایک قسم یہ ہے کہ مِن کے ذریعہ تجرید ہو اور اس من کو من تجرید یہ کہتے ہیں جیسے اہل عرب کا قول **لی من فلان صدیق**

حمیم، اس میں من کے ذریعہ صدیق فلاں سے صدیق حمیم کا انتزاع کیا ہے یعنی صدیق فلاں، صفت صداقت میں اس حد کمال پر پہونچا ہوا ہے کہ اس حد کے ساتھ صدیق فلاں سے دوسرا شخص نکالا جاسکتا ہے جو صفت صداقت میں اس صدیق فلاں جیسا ہو۔

(۲) ومنها الخ . تجرید کی ایک قسم یہ ہے کہ باء کے ذریعہ تجرید ہو اور باء، منتزع منہ پر داخل ہو یعنی جس سے انتزاع کیا جائے یعنی امر ذی صفت پر باء داخل ہو، جیسے اہل عرب کا قول لئن سالت فلانا لتسالن به البحر ،بہ کی ضمیر فلانا کی طرف راجع ہے، اور فلاں منتزع منہ ہے کیونکہ فلاں سے بحر کا انتزاع کیا گیا ہے الغرض اس مثال میں فلاں، منتزع منہ پر باء داخل کرکے بحر کا انتزاع کیا گیا ہے، اور دوسرا امر ''بحر'' صفت سخاوت میں امر اول فلاں سخی، کے مثل ہے کہ جیسے فلا سخی ہے ویسے ہی، بحر بھی سخی ہے، یعنی فلاں سخاوت میں اس حد کمال پر پہونچ چکا ہے کہ اس حد کے ساتھ اس فلاں سخی سے صفت سخاوت میں ایک دوسرا امر ''بحر'' کا انتزاع کیا جاسکتا ہے۔

(۳) ومنها الخ . تجرید کی ایک قسم یہ ہے کہ باء بمعنی مع کو منتزع (جس کو نکالا گیا ہو) پر داخل کر کے تجرید ہو جیسے شاعر کا قول شعر: وشوهاء تعدوبى الى صارخ الوغى ÷ بمستلم مثل الفنيق المرحل ۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ: لڑائی کے میدان میں گھوڑا مجھے لیکر بھاگتا ہے لڑائی میں مدد چاہنے والے کی طرف اس حال میں کہ میں ایک دوسرے زرہ پہننے والے کے ساتھ ہوتا ہوں۔ اس میں وشوهاء کا واو، رب کے معنی میں ہے، شوهاء: وہ گھوڑا جو جبڑوں کی بے ڈھنگی یا متعدد لڑائیوں میں زخمی ہونے کی وجہ سے بدصورت ہو۔ مستلم: زرہ پہننے والا۔ اس میں تعدوبی کی جو یاء متکلم ہے جس کے مدلول کی صفت؛ جنگ وجدال کے لئے مستعد ہونا ہے، اسی ضمیر متکلم سے، مستلم کا انتزاع کیا ہے اور یہ مستلم صفت بہادری میں یاء ضمیر متکلم کے مدلول کی طرح ہے کہ: جس طرح یاء متکلم کا مدلول بہادر ہے لڑائی کے لئے مستعد ہے اسی طرح مستلم بھی بہادر اور لڑائی کے لئے مستعد ہے کیونکہ م مستلم کا معنی ہی ہے لڑائی کے لئے زرہ پہننے والا، یعنی متکلم جنگ وجدال کے لئے اس درجہ مستعد رہتا ہے کہ اس سے ایک اور مستعد کو منتزع کیا جاسکتا ہے، اس میں باء بمعنی مع کو منتزع یعنی مستلم پر داخل کر کے تجرید کی گئی ہے۔

---

(۴) وَمِنْهَا نَحْوُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ اَىْ فِىْ جَهَنَّمَ وَهِىَ دَارُ الْخُلْدِ۔ (۵) وَمِنْهَا نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ فَلَئِنْ بَقِيْتُ لَاَرْحَلَنَّ بِغَزْوَةٍ ÷ تَحْوِى الْغَنَائِمَ اَوْ يَمُوْتَ كَرِيْمٌ وَقِيْلَ تَقْدِيْرُه اَوْ يَمُوْتَ مِنِّى كَرِيْمٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ (۶) وَمِنْهَا نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ يَا خَيْرَ مَنْ يَّرْكَبُ الْمَطِىَّ وَلَا ÷ يَشْرَبُ كَاسًا بِكَفِّ مَنْ بَخِلَا (۷) وَمِنْهَا مُخَاطَبَةُ الْاِنْسَانِ نَفْسَهٗ كَقَوْلِهٖ ع لَا خَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيْهَا وَلَا مَالَ ÷

ترجمه: اور ان (اقسام) میں سے ایک (وہ ہے جو منتزع منہ میں ''فی'' داخل کرنے کے ذریعہ ہو) جیسے اللہ تعالی کا قول ان کے لئے اس میں دار الخلد ہے یعنی دوزخ میں حالانکہ وہ (دوزخ) خود ہی دار الخلد ہے اور ان (اقسام) میں سے ایک (وہ ہے جو بلا توسط حرف ہو) جیسے اس کا قول شعر اگر میں زندہ رہا تو ضرور غزوہ کے لئے کوچ کرونگا جو غنیمتیں جمع کریگا مگر یہ کہ کریم مرجائے گا اور کہا گیا ہے کہ اس کی تقدیر او يموت منى كريم ہے اور اس میں نظر ہے اور ان (اقسام) میں سے ایک (وہ ہے جو بطریق کنایہ ہو) جیسے اس کا قول شعر: اے بہتر ان لوگوں میں جو اونٹوں پر سوار ہوتے ہیں اور بخیل کے ہاتھ سے پیالہ نہیں پیتے اور ان (اقسام) میں سے ایک، آدمی کا اپنی ذات سے خطاب کرنا ہے جیسے اس کا قول مصرعہ: تیرے پاس گھوڑا نہیں ہے جس کو تو ہدیہ کرے اور نہ مال۔

تشریح: (۴) ومنها الخ ۔ تجرید کی ایک قسم یہ ہے کہ منتزع منہ پر فی داخل کر کے تجرید ہو جیسے اللہ تعالی کا قول لهم فيها دار الخلد ،فیھا کی ضمیر کا مرجع جہنم ہے اس میں ها یعنی جہنم کی صفت یہ ہے کہ وہ نا قابل برداشت حرارت والی ہے، اس جہنم سے ایک دوسرے امر یعنی

دار الخلد کا انتزاع کیا گیا ہے، اور جس دار الخلد کا انتزاع کیا گیا ہے اس دار الخلد سے بھی مراد جہنم ہی ہے جو نا قابل برداشت حرارت والی ہے، اور ھا یعنی منتزع منہ پر فی داخل کر کے دار الخلد کا انتزاع کیا گیا ہے، یعنی جہنم نا قابل برداشت حرارت میں اس درجہ کو پہونچی ہوئی ہے کہ اس سے اسی جیسی دوسری جہنم کا انتزاع کیا جا سکتا ہے۔

(۵) ومنها الخ ۔ تجرید کی ایک قسم یہ ہے کہ بغیر کسی حرف کے واسطہ کے تجرید ہو جیسے قتادہ بن مسلمہ کا قول شعر: فلئن بقیت لا رحلن بغزوۃ ÷تحوی الغنائم او یموت کریم، اس میں متکلم شاعر سے ایک دوسرے امر: کریم کا انتزاع کیا ہے اور کریم سے مراد شاعر متکلم ہی ہے، اور کریم کا انتزاع کسی حرف کے واسطہ سے نہیں ہے۔

(۶) ومنها الخ ۔ تجرید کی ایک قسم؛ بطریق کنایہ تجرید ہے، جیسے الاعشی کا قول شعر: یاخیر من یرکب المطی ولا ÷یشرب کاسا بکف من بخلا ÷ شاعر کہتا ہے اے وہ شخص جو اونٹوں پر سوار ہوتا ہے اور بخیل کے ہاتھ سے پیالہ نہیں پیتا ہے، یعنی سخی کے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے، اس شعر کا جو مخاطب ہے اس مخاطب کے ذریعہ ایسے سخی سے کنایہ کیا ہے جو سخی ؛ بخیل کے ہاتھ سے پیالہ نہیں پیتا ہے بلکہ سخی کے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے۔ یہ کنایہ ؛ بطریق تجرید ہے کیونکہ مخاطب سے ایسے سخی کا انتزاع کیا ہے جو سخی کے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے۔

(۷) ومنها الخ ۔ تجرید کی ایک قسم یہ ہے کہ متکلم اپنے آپ کو مخاطب کر کے تجرید کرے یعنی متکلم اپنی ہی ذات سے دوسرے شخص کا انتزاع کرے جو اس متکلم کا مماثل ہو اس صفت میں جس صفت کے لئے کلام لایا گیا ہے اور پھر اس دوسرے شخص منتزع سے خطاب کرے جیسے ابو طیب متنبی کا قول شعر: لاخیل عندک تھدیھا ولا مال ÷فلیسعد النطق ان لم یسعد الحال÷ تیرے پاس گھوڑا نہیں ہے جس کو تو ہدیہ کرے اور نہ مال ہے پس چاہئے کہ گویائی تیری مدد کرے اگر حال نے مدد نہیں کی۔

اس میں شاعر نے اپنی ذات سے دوسرے شخص کا انتزاع کیا ہے جو صفت یعنی مال اور گھوڑا نہ ہونے میں شاعر کی ذات کے مثل ہے، اور اسی دوسرے شخص سے خطاب کیا ہے، پس یہ تجرید اپنی ذات سے خطاب کر کے ہوئی۔

وَمِنْهُ الْمُبَالَغَةُ الْمَقْبُوْلَةُ وَالْمُبَالَغَةُ اَن یُّدَّعٰی لِوَصْفٍ بُلُوْغَهٗ فِی الشِّدَّةِ اَوِ الضُّعْفِ حَدًّا مُسْتَحِیْلًا اَوْ مُسْتَبْعَدًا لِئَلا یُظَنَّ اَنَّهٗ غَیْرُ مُتَنَاهٍ فِیْهِ وَتَنْحَصِرُ فِی التَّبْلِیْغِ وَالْاِغْرَاقِ وَالْغُلُوِّ لِاَنَّ الْمُدَّعٰی اِنْ کَانَ مُمْکِنًا عَقْلًا وَعَادَةً فَتَبْلِیْغٌ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَعَادٰی عَدَاءً بَیْنَ ثَوْرٍ وَنَعْجَةٍ÷دِرَاکًا فَلَمْ یَنْضَحْ بِمَاءٍ فَیُغْسَلُ÷وَاِنْ کَانَ مُمْکِنًا عَقْلًا لَا عَادَةً فَاِغْرَاقٌ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَنُکْرِمُ جَارَنَا مَا دَامَ فِیْنَا ÷وَنُتْبِعُهُ الْکَرَامَةَ حَیْثُ مَالَا ÷وَهُمَا مَقْبُوْلَانِ وَاِلَّا فَغُلُوٌّ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَاَخَفْتَ اَهْلَ الشِّرْکِ حَتّٰی اِنَّهٗ ÷لَتَخَافُکَ النُّطَفُ الَّتِیْ لَمْ تُخْلَقْ۔

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے مبالغۂ مقبولہ ہے اور مبالغہ یہ ہے کہ کسی وصف کے شدت اور ضعف میں حد مستحیل یا مستبعد تک پہونچنے کا دعوی کیا جائے تا کہ یہ نہ گمان کیا جائے کہ وہ وصف اس (شدت وضعف) میں انتہا کو پہونچا ہوا نہیں ہے اور وہ (مبالغہ) منحصر ہے تبلیغ، اغراق اور غلو میں اس لئے کہ مدعی اگر عقلا اور عادۃ ممکن ہو تو تبلیغ ہے جیسے اس کا قول شعر: گھوڑے نے ایک ہی جھپٹا میں نیل گائے نر اور مادہ کا شکار کر لیا پے درپے اور پسینہ تک نہیں آیا کہ وہ بھیگ جاتا اور اگر عقلا ممکن ہو نہ کہ عادۃ تو اغراق ہے جیسے اس کا قول شعر: ہم اپنے پڑوسی کی عزت کر تے ہیں جب تک وہ ہمارے درمیان رہتا ہے اور ہم احسان اس کے پیچھے بھیج دیتے ہیں جہاں بھی وہ جائے اور وہ (تبلیغ واغراق) دونوں مقبول

ہیں ورنہ تو غلو ہے جیسے اس کا قول شعر: تو نے اہل شرک کو ڈرایا یہاں تک کہ ڈرنے لگے تجھ سے وہ نطفے جو ابھی پیدا نہیں کیے گئے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک مبالغۂ مقبولہ ہے، مطلب یہ ہے کہ، مبالغہ کی صرف وہ صورتیں جو مقبول ہیں، محسنات معنویہ میں سے ہے ،اور جو صورتیں مقبول نہیں ہیں وہ محسنات معنویہ میں سے نہیں ہیں، مبالغۂ مقبولہ اور غیر مقبولہ کی تفصیل ابھی آتی ہے، نفس مبالغہ جو مقبول اور غیر مقبول دونوں کو شامل ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ متکلم کسی وصف کے بارے میں دعوی کرے کہ یہ وصف، شدت میں یا ضعف میں حد محال یا حد مستبعد کو پہونچا ہوا ہے، رہی یہ بات کہ متکلم کسی وصف کے بارے میں شدت یا ضعف میں حد محال یا حد مستبعد تک پہونچنے کا دعوی کیوں کرتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر متکلم وصف کے حد محال یا حد مستبعد تک پہونچنے کا دعوی نہیں کریگا تو کسی کو یہ گمان ہوسکتا ہے کہ یہ وصف شدت یا ضعف میں انتہا کو پہونچا ہوا نہیں ہے لیکن جب متکلم نے اس طرح کا دعوی کر دیا تو اب مذکورہ گمان نہیں ہوگا کیونکہ جب حد محال یا حد مستبعد پر پہونچ گیا تو اب رہ گیا گیا یقیناً انتہا کو پہونچ گیا۔

وتنحصر فی التبلیغ والاغراق والغلو الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ مبالغہ: تبلیغ، اغراق اور غلو میں منحصر ہے یعنی اس کی یہی تین قسمیں ہیں، ان تین میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مدعی (یعنی وہ وصف جس کے حد مستحیل یا حد مستبعد تک پہونچنے کا دعوی کیا گیا ہے) اگر عقلا اور عادۃ دونوں اعتبار سے ممکن ہو تو مبالغہ کی اس صورت کو تبلیغ کہتے ہیں جیسے امرالقیس کا قول شعر **فعادی عداء بین ثور ونعجة ÷ دراکا فلم ینضح بماء فیغسل** ÷ اس میں امرالقیس نے گھوڑے کے بارے میں دعوی کیا ہے، کہ اس کے گھوڑے نے ایک ہی جھپٹے میں نیل گائے نر و مادہ دونوں کا شکار کرلیا، ایک ہی جھپٹے میں دونوں کا شکار کرلینا عقلا اور عادۃ ممکن ہے پس اس شعر میں مبالغہ تبلیغ پایا گیا، اور اگر مدعی عقلا ممکن ہو عادۃ ممکن نہ ہو تو اس کو اغراق کہتے ہیں جیسے عمرو بن الایہم ثعلبی کا قول شعر: **ونکرم جارنا ما دام فینا ÷ ونتبعه الکرامة حیث مالا** ÷ اس میں شاعر کا مدعی یہ ہے کہ ہم اپنے پڑوسی کے پیچھے احسان بھیج دیتے ہیں جب وہ کہیں جاتا ہے، یہ مدعی عقلا ممکن ہے یعنی ایسا کرنا عقل سے بعید نہیں ہے لیکن عادۃ ممکن نہیں ہے یعنی لوگو کی ایسی عادت نہیں دیکھی جاتی ہے۔

وھما مقبولا ن. مصنف فرماتے ہیں کہ مبالغہ کی یہ دونوں قسمیں تبلیغ اور اغراق مقبول ہیں مردود نہیں ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ ورنہ یعنی اگر مدعی نہ عقلا ممکن ہو اور نہ عادۃ ممکن نہ ہو تو ایسے مبالغہ کو غلو کہتے ہیں جیسے ابونواس شاعر کا قول شعر: **واخفت اھل الشرک حتی انه ÷ لتخافک النطف التی لم تخلق** ÷ اس میں مدعی "نطفۂ غیر مخلوقہ" کا ڈرنا بیان کیا گیا ہے اور یہ عقلا اور عادۃ ممکن نہیں ہے اس لئے یہ غلو ہے۔

وَالْمَقْبُوْلُ مِنْهُ اَصْنَافٌ مِنْهَا مَا اِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ مَا يُقَرِّبُهُ اِلَى الصِّحَّةِ نَحْوُ يَكَادُ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وَمِنْهَا مَاتَضَمَّنَ نَوْعًا حَسَنًا مِّنَ التَّخْيِيْلِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا عَلَيْهَا عِثْيَرًا ÷ لَوْ تَبْتَغِيْ عَنَقًا عَلَيْهِ لَاَمْكَنَا ÷ وَقَدِاجْتَمَعَا فِي قَوْلِهٖ شِعْرٌ يُخَيَّلُ لِيْ اَنْ سُمِّرَ الشُّهْبُ فِي الدُّجٰى ÷ وَشُدَّتْ بِاَهْدَابِيْ اِلَيْهِنَّ اَجْفَانِيْ ÷ وَمِنْهَا مَا اُخْرِجَ مَخْرَجَ الْهَزْلِ وَالْخَلَاعَةِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اَسْكَرُ بِالْاَمْسِ اِنْ عَزَمْتُ عَلَى الشُّرْ ÷ بِ غَدًا اِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ ÷

ترجمہ: اور اس (غلو) کی چند مقبول قسمیں ہیں انہی (اصناف) میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر ایسا لفظ داخل ہو جو اس کو صحت کے قریب کر دے جیسے یکاد (کا لفظ) اللہ تعالی کے قول میں، قریب ہے کہ اس کا تیل روشن ہو جائے اگر چہ نہ لگی ہو اس میں آگ اور انہی (اصناف) میں سے ایک وہ ہے جو تخییل کی ایک نوع حسن کو شامل ہو جیسے اس کا قول شعر: اکٹھا کر دیا گھوڑوں کے کھروں نے ان کے سروں پر اتنا غبار کہ اگر چاہے

وہ (گھوڑے) اس (غبار) پر دوڑ نا تو اس کے لئے (دوڑنا) ممکن ہے اور دونوں جمع ہیں اس کے قول میں شعر: مجھے خیال آتا ہے کہ جڑ دیئے گئے ہیں ستارے کیلوں سے رات کی تاریکی میں اور باندھ دیئے گئے میری آنکھوں کے حلقے پلکوں سمیت ان کی طرف، اور ان ہی (اصناف) میں سے ایک وہ ہے جو ہنسی مذاق کے طور پر لایا گیا ہو جیسے اس کا قول شعر: میں گذشتہ کل ہی نشہ میں ہو جاتا ہوں اگر آئندہ کل شراب پینے کا ارادہ کرتا ہوں بیشک یہ عجیب بات ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ غلو کی بہت سی مقبول صورتیں ہیں ان صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جس کلام میں غلو ہو وہاں ایک ایسے لفظ کا اضافہ کر دیا جائے جو اس غلو کو صحت یعنی صحیح ہونے کے قریب کر دے جیسے یکاد کے لفظ کا اضافہ اللہ تعالی کے اس قول میں **یکاد زیتھا یضیء ولو لم تمسسه نار** ،قریب ہے کہ اس کا تیل روشن ہو جائے اگر چہ نہ لگی ہو اس میں آگ۔

یکاد کے بغیر اس آیت کا مفہوم " بغیر آگ لگائے زیت کا چراغ کی طرح روشن ہونا" ہے، اور یہ عقلا اور عادۃ محال ہے لہذا اس میں غلو پایا گیا، مگر **یکاد** کے لفظ کا اضافہ اس غلو کو صحت کے قریب کر دیتا ہے، کیونکہ اب مفہوم ہوگا! قریب ہے کہ اس کا تیل روشن ہو جائے اگر چہ نہ لگی ہو اس میں آگ، اور یہ مفہوم درست ہے، کیونکہ **یکاد** کے اضافہ کے بعد یہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ، مذکورہ محال واقع نہیں ہوا ہے لیکن مبالغۃً وقوع کے قریب ہے، اور محال کا وقوع کے قریب ہونا صحت کے قریب ہونا ہے۔

ومنها ما تضمن نو عا حسنا من التخييل الخ . غلو کی مقبول صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ غلو؛ حسن تخییل کی ایک نوع کو متضمن ہو یعنی غلو ایسے اسباب پر مشتمل ہو جن کی وجہ سے وہم اس غلو کو صحیح اور جائز خیال کرنے لگے جیسے ابو طیب متنبی کا قول **شعر: عقدت سنابكها عليها عثيرا ÷ لو تبتغي عنقا عليه لامكنا** ÷ اکٹھا کر دیا گھوڑوں کے کھروں نے ان کے سروں پر اتنا غبار کہ اگر چاہیں وہ (گھوڑے) اس (غبار) پر دوڑ نا تو اس کے لئے (دوڑنا) ممکن ہے۔

اس میں یہ دعوی کیا ہے کہ گھوڑوں کی ٹاپوں سے غبار اڑ کر ان کے سروں پر اس طرح تہ بہ تہ جمع ہو گئے ہیں گویا وہ زمین ہے جس پر دوڑا جاتا ہے، اور یہ عقلا اور عادۃ محال ہے پس اس میں غلو پایا گیا، لیکن یہ حسن تخییل کی ایک نوع کو متضمن ہے یعنی یہ ایک اچھا خیال ہے اس لئے یہ غلو مقبول ہے۔

وقد اجتمعا الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ غلو کی ابھی جو دو صورتیں ذکر کی گئی ہیں یہ دونوں صورتیں، قاضی ارجانی کے اس قول میں جمع ہو جاتی ہیں شعر: **يخيل لي ان سمر الشهب في الدجى ÷ وشدت باهدابى اليهن اجفاني** ÷ مجھے خیال آتا ہے کہ جڑ دیئے گئے ہیں ستارے کیلوں سے رات کی تاریکی میں اور باندھ دیئے گئے میری آنکھوں کے حلقے پلکوں سمیت ان کی طرف۔

شاعر نے یہ دعوی کیا ہے کہ میری بیداری کی کثرت اور رات کی طوالت کی یہ حالت ہے کہ گویا رات کی تاریکیوں میں ستارے کیلوں سے جڑ دیئے گئے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹتے ہی نہیں ہیں اور میری آنکھوں کے حلقے پلکوں سمیت ستاروں کی طرف بندھے ہوئے ہیں اور یہ عادۃ اور عقلا محال ہے پس یہ غلو ہوا لیکن مذکورہ دعوی تخییل حسن پر مشتمل ہے (یہ غلو کی دوسری مقبول صورت ہے) اور، لفظ یخیل سے کلام میں مزید حسن آ گیا (اور یہ غلو کی پہلی صورت ہے) اس لئے یہ غلو مقبول ہے، دیکھئے! اس میں غلو کی دونوں مقبول صورتیں جمع ہیں۔

ومنها ما اخرج الخ . غلو کی مقبول صورتوں میں سے تیسری صورت یہ ہے کہ غلو پر مشتمل کلام، مسخرے پن اور ہیبا کی پر مبنی ہو جیسے شاعر کا قول شعر: **اسكر بالامس ان عزمت على الشر ÷ ب غدا ان ذا من العجب** . اس میں شاعر نے شراب نوشی کی کیفیت بیان کی ہے کہ جب

میں شراب پینے کا ارادہ کرتا ہوں تو ایک روز قبل ہی مدہوش ہو جاتا ہوں، اور یہ عقلا اور عادۃ محال ہے پس اس میں غلو پایا گیا مگر یہ غلو بطریق ہزل ہے اس لئے مقبول ہے۔

وَمِنْهُ الْمَذْهَبُ الْكَلَامِيُّ وَهُوَ اِيْرَادُ حُجَّةٍ لِلْمَطْلُوْبِ عَلٰى طَرِيْقَةِ اَهْلِ الْكَلَامِ نَحْوُ لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ حَلَفْتُ فَلَمْ اَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيْبَةً ÷ وَلَيْسَ وَرَاءَ اللّٰهِ لِلْمَرْءِ مَطْلَبُ ÷ لَئِنْ كُنْتَ قَدْ بُلِّغْتَ عَنِّيْ خِيَانَةً ÷ لَمُبَلِّغُكَ الْوَاشِيْ اَغَشُّ وَاَكْذَبُ ÷ وَلٰكِنَّنِيْ كُنْتُ امْرَءً لِّيْ جَانِبٌ ÷ مِنَ الْاَرْضِ فِيْهِ مُسْتَرَادٌ وَمَذْهَبٌ ÷ مُلُوْكٌ وَاِخْوَانٌ اِذَا مَا مَدَحْتُهُمْ ÷ اُحَكَّمُ فِيْ اَمْوَالِهِمْ وَاُقَرَّبُ ÷ كَفِعْلِكَ فِيْ قَوْمٍ اَرَاكَ اصْطَنَعْتَهُمْ ÷ فَلَمْ تَرَهُمْ فِيْ مَدْحِهِمْ لَكَ اَذْنَبُوْا ÷.

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے مذہب کلامی ہے اور وہ مطلوب پر حجت قائم کرنا ہے اہل کلام کے طریقہ پر جیسے اگر آسمان وزمین میں اللہ کے سوا چند معبود ہوتے تو دونوں خراب ہو جاتے اور (جیسے) اس کا قول شعر: میں نے قسم کھائی ہے پس تیری ذات کے لئے کوئی شک نہیں چھوڑا اور خدا کے سوا انسان کے لئے کوئی مطلب نہیں ہے اگر تجھ کو میری طرف سے خیانت پہونچائی گئی ہے تو تیرے پاس پہونچانے والا چغل خور بہت خیانت والا اور جھوٹا ہے لیکن میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میرے لئے زمین میں ایک جہت ہے جو میرے لئے رزق طلب کرنے کی جگہ ہے ،وہاں کچھ بادشاہ اور بھائی لوگ ہیں جب میں ان کی تعریف کرتا ہوں تو ان کے مالوں میں جیسے چاہتا ہوں تصرف کرتا ہوں اور ان کے قریب کر دیا جاتا ہوں جیسے تو نے ان لوگوں کے ساتھ (احسان) کیا ہے جن کو تو نے اپنا بنالیا ہے پھر تو ان کو یہ نہیں سمجھتا کہ انہوں نے تیری مدح کر کے گناہ کیا ہے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت مذہب کلامی ہے، صنعت مذہب کلامی یہ ہے کہ مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے حجت اور دلیل لائی جائے اہل کلام کے طریقے پر، اور اہل کلام کے طریقہ پر دلیل لانا یہ ہے کہ: قیاس استثنائی کی صورت میں دلیل لائی جائے، اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ قضیہ شرطیہ کو صغری بنایا جائے، پھر حرف لیکن لایا جائے اور اس کے بعد اسی قضیہ شرطیہ کے عین مقدم یا عین تالی کو یا اس مقدم کی نقیض یا اس تالی کی نقیض کو قضیہ حملیہ کی شکل میں کبری بنایا جائے پھر حد اوسط گرا کر نتیجہ نکالا جائے، اور یہ نتیجہ مطلوب کو مستلزم ہوگا جیسے اللہ تعالی کا مطلوب ہے کہ آسمان وزمین میں صرف ایک ہی معبود ہے چند معبود نہیں ہیں، اس مطلوب کو اہل کلام یعنی قیاس استثنائی کے طریقہ پر ثابت کیا ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا :**لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا**، یہ قضیہ شرطیہ، اور صغری ہے، اور **لكنهما لم يفسدا** ،محذوف ہے، اس میں لکن حرف استثناء ہے **،هما لم يفسدا**، کبری ہے، جو قضیہ شرطیہ **لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا** کی تالی "**لفسدتا**" کی نقیض ہے، حد اوسط گرانے کے بعد نتیجہ نکالا **فلم يكن فيهما آلهة** ،اور یہ نتیجہ مطلوب کو مستلزم ہے، مطلوب یہی ہے کہ آسمان وزمین میں ایک ہی معبود ہے چند معبود نہیں ہیں، صنعت مذہب کلامی کی دوسری مثال نابغہ ذبیانی کے یہ اشعار ہیں:

حلفت ولم اترک لنفسک ريبة ÷ وليس وراء الله للمرء مطلب ÷

لئن كنت قد بلغت عنی خيانة ÷ لمبلغک الواشی اغش واكذب ÷

ولكننی كنت امرء لی جانب ÷ من الارض فيه مستراد ومذهب ÷

ملوک واخوان اذا ما مدحتهم ÷ احكم فی اموالهم واقرب ÷

كفعلك في قوم اراك اصتنعتهم ÷ فلم ترهم في مدحهم لك اذنبوا ÷.

قصہ یہ ہے کہ آل جفنہ ایک قوم تھی، جس کا اصل مسکن تو یمن تھا مگر بعد میں یہ لوگ ملک شام میں جا کر آباد ہو گئے تھے، نابغہ ذبیانی کا ان سے تعلق تھا، کسی موقعہ پر ان کے یہاں گیا، ان لوگوں نے اس کا پرزور استقبال کیا اور بڑے خاطر و مدارات سے پیش آئے، جس سے نابغہ بہت متاثر ہوا اور اس نے آل جفنہ کی بلیغ اشعار میں تعریف کی، آل جفنہ میں اور نعمان بن منذر شاہ عرب میں پہلے سے عداوت چلی آرہی تھی اس لئے نعمان اس تعریف کو برداشت نہ کر سکا اور اس نے نابغہ کو بلا کر عتاب کرتے ہوئے کہا تو میرا دشمن ہے کہ میری ہجو کرتا ہے اور دوسرے کی تعریف کرتا ہے اس پر نابغہ ذبیانی نے یہ مذکورہ بالا اشعار کہے۔ دیکھئے! نابغہ ذبیانی کا مطلوب: نعمان بن منذر کی ناراضگی اور عتاب کو بے معنی ثابت کرنا ہے، اس مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے نابغہ نے اہل کلام یعنی قیاس استثنائی کے طریقہ پر دلیل پیش کی ہے، چنانچہ فرمایا کہ اگر میرا اپنے کرم فرماؤں کا شکر ادا کرنا جرم ہے تو آپ کے پروردہ لوگوں کا بھی آپ کی تعریف کرنا جرم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس اس سلسلہ میں آپ کا ناراض ہونا اور عتاب کرنا بے معنی ہے۔

وَمِنْهُ حُسْنُ التَّعْلِيْلِ وَهُوَ اَن يُّدَّعٰى لِوَصْفٍ عِلَّةٌ مُنَاسِبَةٌ لَهُ بِاِعْتِبَارٍ لَطِيْفٍ غَيْرِ حَقِيْقِيٍّ وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَضْرُبٍ لِاَنَّ الصِّفَةَ اِمَّا ثَابِتَةٌ قُصِدَ بَيَانُ عِلَّتِهَا اَوْغَيْرُ ثَابِتَةٍ اُرِيْدَ اِثْبَاتُهَا وَالْاُوْلٰى اِمَّا اَن لَّايَظْهَرَ لَهَا فِي الْعَادَةِ عِلَّةٌ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَمْ يَحْكِ نَائِلَكَ السَّحَابُ وَاِنَّمَا ÷ حُمَّتْ بِهٖ فَصَبِيْبُهَا الرُّحْضَاءُ ÷ اَوْ يَظْهَرَ لَهَا عِلَّةٌ غَيْرُ الْمَذْكُوْرَةِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ مَا بِهٖ قَتْلُ اَعَادِيْهِ وَلٰكِنْ ÷ يَتَّقِيْ اِخْلَافَ مَاتَرْجُو الذِّيَابُ ÷ فَاِنَّ قَتْلَ الْاَعْدَاءِ فِي الْعَادَةِ لِدَفْعِ مَضَرَّتِهِمْ لَالِمَا ذَكَرَهٗ وَالثَّانِيَةُ اِمَّا مُمْكِنَةٌ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ يَا وَاشِيًا حَسُنَتْ فِيْنَا اِسَاءَتُهٗ ÷ نَجّٰى حِذَارُكَ اِنْسَانِيْ مِنَ الْغَرَقِ ÷ فَاِنَّ اِسْتِحْسَانَ اِسَاءَةِ الْوَاشِيْ مُمْكِنٌ لٰكِنْ لَمَّا خَالَفَ النَّاسَ فِيْهِ عَقَّبَهٗ بِاَنَّ حِذَارَهٗ مِنْهُ نَجّٰى اِنْسَانَهٗ مِنَ الْغَرَقِ فِي الدُّمُوْعِ اَوْ غَيْرُ مُمْكِنَةٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَوْلَمْ تَكُنْ نِيَّةُ الْجَوْزَاءِ خِدْمَتَهٗ ÷ لَمَا رَاَيْتَ عَلَيْهَا عِقْدَ مُنْتَطِقٍ ÷ وَاُلْحِقَ بِهٖ مَا بُنِيَ عَلَى الشَّكِّ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ كَاَنَّ السَّحَابَ الْغُرَّ غَيَّبْنَ تَحْتَهَا ÷ حَبِيْبًا فَمَا تَرْقَالَهُنَّ مَدَامِعُ ÷

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک حسن تعلیل ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی وصف کے لئے ایسی علت کا دعوی کیا جائے جو اس (وصف) کے مناسب ہو اعتبار لطیف کے ساتھ اس حال میں کہ وہ غیر حقیقی ہو اور وہ چار قسموں پر ہے اس لئے کہ صفت یا تو ثابت ہوگی جس کی علت کا بیان مقصود ہوگا یا ثابت نہیں ہوگی (اور) اس کا اثبات مقصود ہوگا پہلی صورت یا تو اس کے لئے عادۃ کوئی علت ظاہر نہ ہوگی جیسے اس کا قول شعر: نہیں نقل کی تیری عطاء کی بادل نے (بلکہ) اس کو بخار آ گیا پس اس سے ٹپکا ہوا پانی پسینہ ہے یا اس کے لئے علت مذکوہ کے علاوہ کوئی علت ظاہر ہوگی جیسے اس کا قول شعر: اس کو اپنے دشمنوں کو قتل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں لیکن وہ بھیڑیوں کی امید کے خلاف کرنے سے ڈرتا ہے پس قتل اعداء عادۃ دفع مضرت کے لئے ہوتا ہے نہ اس وجہ سے جو شاعر نے ذکر کی ہے، اور دوسری یا تو ممکنہ ہوگی جیسے اس کا قول شعر: اے چغل خور کہ خوب ہے ہمارے بارے میں اس کا برائی کرنا (کیونکہ میرے) تجھ سے ڈرنے نے میری آنکھ کی پتلی کو ڈوبنے سے نجات دی ہے پس چغل خور کے برائی کرنے کا اچھا ہونا ممکن ہے لیکن (شاعر نے) اس میں عام لوگوں کے خلاف کیا ہے اس لئے (شاعر نے) اس کے بعد یہ بتلایا کہ اس کا اس سے ڈرنے نے اس کی پتلی کو آنسو میں ڈوبنے سے نجات دی ہے یا غیر ممکنہ ہوگی جیسے اس کا قول شعر: اگر جوزاء کی نیت ممدوح کی خدمت نہ ہوتی تو تو اس پر پٹکا باندھنے والے کی طرح

گر ہیں نہ دیکھتا اور ملحق کر دی گئی ہے اس (حسن تعلیل) کے ساتھ وہ صورت جو شک پر مبنی ہو جیسے اس کا قول شعر: گویا سفید بادلوں نے دفن کر دیا اس (ٹیلے) کے نیچے کسی محبوب کو پس نہیں رکتے ان کے آنسو۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت حسن تعلیل ہے، صنعت حسن تعلیل یہ ہے کہ کسی وصف کے لئے اعتبار لطیف کے ساتھ یعنی بنظر غائر ایسی علت کا دعویٰ اور اثبات کیا جائے جو اس وصف کے مناسب ہو لیکن اس وصف کے لئے جس علت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ علت اس وصف کی علت حقیقی یعنی واقع میں علت نہ ہو بلکہ خیالی اعتبار سے وہ علت اس وصف کے لئے صحیح اور ثابت ہو چنانچہ اگر کوئی کہتا ہے **قتل فلان اعادیه لدفع ضررهم** کہ فلاں نے اپنے دشمن کو دفع ضرر کے لئے قتل کیا، تو یہ حسن تعلیل کے قبیل سے نہیں ہوگا کیونکہ اس میں وصف قتل کے لئے دفع ضرر کو علت بنایا گیا ہے اور دفع ضرر وصف قتل کی علت حقیقی ہے، متخیل نہیں ہے اس لئے یہ علت بیان کرنا، حسن تعلیل کے قبیل سے نہیں ہوگا۔

وهو اربعة اضرب الخ . حسن تعلیل کی چار قسمیں ہیں، حسن تعلیل کو چار قسموں میں منحصر کرنے کی دلیل یہ ہے کہ جس صفت کے لئے علت مناسبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ صفت یا تو حقیقت میں ثابت ہوگی، اور اس کی علت کو بیان کرنا مقصود ہوگا، یا وہ صفت حقیقت میں ثابت نہیں ہوگی اور اس کی علت بیان کر کے اس صفت کو ثابت کرنے کا ارادہ ہوگا، اگر پہلی صورت ہے یعنی وہ صفت ثابت ہو اور اس کی علت کو بیان کرنا مقصود ہو، تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس صفت کے لئے عادۃً کوئی علت ظاہر نہیں ہوگی اس علت کے سوا جس کو بیان کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے جیسے متنبی کا قول شعر: **لم يحك نائلك السحاب وانما÷حمت به فصبيبها الرخصاء÷** نہیں نقل کی تیری عطاء کی بادل نے بلکہ اس کو بخار آ گیا پس اس سے ٹپکا ہوا پانی پسینہ ہے۔ اس شعر میں غور کیجئے! بادل سے بارش ہونا، ایک ایسی صفت ہے جو حقیقت میں ثابت ہے، شاعر نزول مطر من السحاب کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ پانی بخار کا نتیجہ ہے جو عطاء ممدوح دیکھ کر پیدا ہوا ہے، یہ علت جو بیان کی گئی ہے عادۃً اس علت کے سوا نزول مطر من السحاب کی کوئی علت ظاہر نہیں ہے۔

یا اس صفت ثابتہ کے لئے جو علت ذکر کی گئی ہے اس کے علاوہ کوئی علت، عادۃً ظاہر ہوگی جیسے متنبی کا قول شعر **ما به قتل اعاديه ولكن÷يتقى اخلاف ماترجو الذياب ÷** اس کو اپنے دشمنوں کو قتل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں لیکن وہ بھیڑیوں کی امید کے خلاف کرنے سے ڈرتا ہے۔ اس میں قتل اعادیہ، صفت ثابتہ ہے، اس صفت کے لئے علت یہ بیان کی گئی ہے کہ ممدوح بھیڑیوں کی امید کے خلاف نہیں کرتا ہے، بھیڑیاں جو امید کرتے ہیں کہ ممدوح اپنے دشمن کو قتل کریگا اور میری خوراک بنے گی اسی امید کی وجہ سے ممدوح دشمنوں کو قتل کرتا ہے۔ اس صفت یعنی قتل اعداء کی جو علت بیان کی گئی ہے جو عادۃً نہیں ہے، اس صفت کے لئے، اس علت کے علاوہ، عادۃً دوسری علت ظاہر ہے یعنی دشمن کی تکلیف کو دفع کرنا، الغرض قتل اعداء کی علت لوگوں کی عادت میں: دفع مضرت اعداء ہے نہ کہ وہ جو ذکر کیا ہے یعنی بھیڑیوں کی امید کے خلاف نہ کرنا، یہ علت عادۃً نہیں ہے۔

والثانية اما ممكنة الخ . صفت کی دوسری صورت یعنی وہ صفت جو ثابت نہ ہو مگر علت لا کر اس صفت کو ثابت کرنے کا ارادہ ہو، دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ صفت غیر ثابتہ: ممکن ہوگی جیسے مسلم بن ولید کا قول شعر **يا واشيا حسنت فينا اسائته ÷نجى حذارك انساني من الغرق** ، اے چغل خور کہ خوب ہے ہمارے بارے میں اس کا برائی کرنا (کیونکہ میرے) تجھ سے ڈرنے نے میری آنکھ کی پتلی کو ڈوبنے سے نجات دی ہے پس چغل خور کے برائی کرنے کا اچھا ہونا ممکن ہے۔ اس میں، صفت یعنی چغل خور کی برائی کا مستحسن ہونا، خارج کے اعتبار سے غیر ثابت ہے یعنی لوگ چغل خور

کے چغلخوری کرنے کو مستحسن نہیں سمجھتے ہیں، لیکن یہ صفت چغلخوری چغلخوری کا مستحسن ہونا ممکن ہے، اور چونکہ لوگ چغل خور کی برائی کو مستحسن نہیں سمجھتے ہیں اور شاعر مستحسن سمجھتے ہیں پس اس مخالفت کی وجہ سے مناسب تھا کہ شاعر مستحسن سمجھنے کی علت پیش کرے اسلئے شاعر نے اس کے بعد علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ میں مستحسن اس لئے سمجھتا ہوں کہ مجھے چغل خور سے ڈر محسوس ہوتا ہے اور میں رونا چھوڑ دیتا ہوں پس میری آنکھ آنسو میں غرق ہونے سے نجات پا جاتی ہے۔

واما غیر ممکنة الخ یا صفت غیر ثابتہ، غیر ممکن ہوگی جیسے مصنف یعنی صاحب تلخیص المفتاح کا شعر **لو لم تکن نیة الجوزاء خدمته ÷ لما رأیت علیها عقد منتطق** اگر جوزاء کی نیت ممدوح کی خدمت نہ ہوتی تو تو اس پر پٹکا باندھنے والے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔ اس میں جوزاء ستارے کا ممدوح کی خدمت کی نیت کرنا، صفت غیر ثابتہ اور غیر ممکنہ ہے، غیر ممکنہ اس لئے ہے کہ نیت کرنا عاقل کا کام ہے اور جوزاء ستارہ عاقل نہیں ہے، اس صفت غیر ثابتہ کو ثابت کرنے کا ارادہ ہے اس لئے اس صفت غیر ثابتہ کی شاعر نے علت بیان کی ہے، علت یہ ہے کہ اگر یہ ارادہ نہ ہوتا تو وہ پٹکا باندھے ہوئے نہ ہوتا۔

والحق به الخ مصنف فرماتے ہیں کہ حسن تعلیل ہی سے ملحق ہے وہ علت جو شک پر مبنی ہو، مصنف نے اس علت کو جو مبنی بر شک ہو بعینہٖ ''حسن تعلیل'' قرار نہیں دیا ہے بلکہ حسن تعلیل سے ملحق کہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حسن تعلیل میں صفت کے لئے علت بطور دعوی ثابت کی جاتی ہے جیسا کہ حسن تعلیل کی تعریف میں یدعی کے لفظ سے سمجھ میں آتا ہے اور شک اس کے منافی ہے لہذا التعلیل بر سبیل شک کو بعینہٖ ''حسن تعلیل'' قرار نہیں دیا ہے جیسے ابو تمام کا قول شعر: **کان السحاب الغر غیبن تحتها ÷ حبیبا فما ترقا لهن مدامع ÷** گویا سفید بادلوں نے دفن کر دیا ٹیلے کے نیچے کسی محبوب کو پس نہیں رکتے ان کے آنسو۔ اسمیں شاعر نے بادل سے بارش اترنے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بادل نے محبوب کو ٹیلے کے نیچے دفن کر دیا ہے پس وہ اس پر رو رہا ہے، اور یہ علت چونکہ کَاَنَّ کے لفظ سے بیان کی ہے اور کَاَنَّ شک کے لئے آتا ہے پس یہ علت شک پر مبنی ہوئی۔

وَمِنْهُ التَّفْرِيْعُ وَهُوَ اَنْ يُّثْبَتَ لِمُتَعَلِّقِ اَمْرٍ حُكْمٌ بَعْدَ اِثْبَاتِهٖ لِمُتَعَلِّقٍ لَهٗ اٰخَرَ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِيَةٌ ÷ كَمَا دِمَاءُ كُمْ تَشْفِي مِنَ الْكَلَبِ ÷ وَمِنْهُ تَاكِيْدُ الْمَدْحِ بِمَا يَشْبَهُ الذَّمَّ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَفْضَلُهُمَا اَنْ يُّسْتَثْنٰى مِنْ صِفَةِ ذَمٍّ مَنْفِيَّةٍ عَنِ الشَّيْءِ صِفَةُ مَدْحٍ بِتَقْدِيْرِ دُخُوْلِهَا فِيْهَا كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَلَا عَيْبَ فِيْهِمْ غَيْرَ اَنَّ سُيُوْفَهُمْ ÷ بِهِنَّ فُلُوْلٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ ÷ اَيْ اِنْ كَانَ فُلُوْلُ السَّيْفِ عَيْبًا فَاَثْبَتَ شَيْئًا مِنْهُ عَلٰى تَقْدِيْرِ كَوْنِهٖ مِنْهُ وَهُوَ مَحَالٌ فَهُوَ فِي الْمَعْنٰى تَعْلِيْقٌ بِالْمَحَالِ فَالتَّاكِيْدُ فِيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّهٗ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيِّنَةٍ وَاَنَّ الْاَصْلَ فِي الْاِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْاِتِّصَالُ فَذِكْرُ اَدَاتِهٖ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهَا يُوْهِمُ اِخْرَاجَ شَيْءٍ مِّمَّا قَبْلَهَا فَاِذَا وَلِيَهَا صِفَةُ مَدْحٍ جَاءَ التَّاكِيْدُ .

ترجمہ : اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک تفریع ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی امر کے متعلق کے لئے کوئی حکم ثابت کیا جائے اس کے دوسرے متعلق کیلئے اس (حکم) کو ثابت کرنے کے بعد جیسے اس کا قول شعر: تمہاری عقلیں مرض جہالت کے لئے شافی ہے جیسا کہ تمہارے خون مرض کلب سے شفاء دیتے ہیں، اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک **تاکید المدح بما یشبه الذم**، ہے اور وہ دو قسموں پر ہے ان دونوں میں افضل یہ ہے کہ شی سے جس صفت ذم کی نفی کی گئی ہے اس صفت سے صفت مدح کا استثناء کیا جائے اس تقدیر پر کہ وہ (صفت مدح) اس (صفت ذم) میں داخل ہے جیسے اس کا قول شعر: ان میں اس کے سوا اور کوئی عیب نہیں ہے کہ ان کی تلواروں میں دندانے پڑے ہیں لشکروں کے مارنے کی وجہ سے یعنی

اگر تلوار کا دندانہ دار ہونا عیب ہو پس اس کے ایک عیب کو ثابت کیا ہے بایں تقدیر کہ وہ (تلوار کا دندانہ دار ہونا) اس (عیب) سے ہو اور یہ (تقدیر) محال ہے پس یہ معناً تعلیق بالمحال ہے پس تاکید اس میں اس جہت سے ہے کہ وہ "شی کا دلیل کے ساتھ دعوی کرنے کی طرح" ہے اور اس جہت سے ہے کہ اصل استثناء میں اتصال ہی ہے تو اس کے مابعد (یعنی مستثنی) کے ذکر سے پہلے اس (استثناء) کے اداۃ کا ذکر وہم پیدا کرتا ہے شی (یعنی مستثنی) کے نکالنے کا اس کے ماقبل سے پس جب اس (اداۃ استثنا) کے متصل صفت مدح آئی تو تاکید آ گئی۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت تفریع ہے، تفریع یہ ہے کہ کسی امر کے ایک متعلق کے لئے کوئی حکم ثابت کرنے کے بعد اسی امر کے دوسرے متعلق کے لئے اسی حکم کو ثابت کیا جائے جیسے اہل بیت کی تعریف میں کمیت شاعر کا قول شعر: **احلامکم لسقام الجهل شافية ÷ كما دماء كم تشفي من الكلب ÷** تمہاری عقلیں مرض جہالت کے لئے شافی ہے جیسا کہ تمہارے خون مرض کلب سے شفاء دیتے ہیں۔ اس میں کم ضمیر خطاب کا مخاطب ایک، امر ہے، اس امر کے ایک متعلق دماء (خون) کے لئے شفا کا حکم لگانے کے بعد اسی امر کے دوسرے متعلق احلام کیلئے وہی حکم شفا ثابت کیا گیا ہے۔

ومنه تاكيد المدح بما يشبه الذم الخ . محسنات معنویہ میں سے ایک تاکید المدح بمایشبہ الذم ہے، تاکید المدح بمایشبہ الذم یہ ہے کہ مدح کی تاکید ایسے کلام سے کی جائے جو ذم کے مشابہ ہو، یعنی اولا کسی کی مدح کی جائے اور پھر اس مدح کی تاکید کے لئے ایسا کلام لایا جائے جو ہو تو مدح ہی لیکن ذم کے مشابہ ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ **تاكيد المدح بمايشبه الذم** کی دو قسمیں ہیں، ان دونوں قسموں میں سے قسم اول جو افضل واحسن ہے وہ یہ ہے کہ اولا کسی شی سے صفت ذم کی نفی کی جائے پھر اسی صفت ذم (منفیہ) سے (اسی شی کے لئے) صفت مدح کا استثناء کیا جائے لیکن اس صفت ذم سے صفت مدح کا استثناء یہ مان کر کیا جائے کہ یہ صفت مدح اس صفت ذم میں داخل ہے، جیسے نابغہ ذبیانی کا قول شعر: **ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ÷بهن فلول من قراع الكتائب ÷** ان (ممدوحین) میں اس کے سوا اور کوئی عیب نہیں ہے کہ ان کی تلواروں میں دندانے پڑے ہیں لشکروں کے مارنے کی وجہ سے۔ اس میں شاعر نے اولا اپنے ممدوحین آل جفنہ، سے صفت ذم (عیب) کی لا کے ذریعہ نفی کی ہے، اور پھر اس صفت ذم (عیب) سے حرف استثنا (غیر) کے ذریعہ، صفت مدح (**ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب**) کا استثنا کیا ہے، **ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب**، صفت مدح اس لئے ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ: بکثرت دشمنوں کو قتل کرنے کی وجہ سے ممدوحین کی تلواروں میں دندانے پڑے ہیں، اور یہ ان کے لئے صفت مدح ہے کیونکہ اس سے ان کی بہادری کا پتہ چلتا ہے، شاعر نے صفت ذم "عیب" سے جو مذکورہ صفت مدح کا استثناء کیا ہے تو یہ مان کر کے کیا ہے کہ یہ صفت مدح، صفت ذم عیب میں داخل ہے چنانچہ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ اولا تو میرے ممدوحین میں کوئی عیب ہے ہی نہیں، ہاں! اگر عیب مانا جائے تو یہی عیب ہے کہ دشمنوں کو بکثرت قتل کرنے کی وجہ سے ان کی تلواروں میں دندانے پڑے ہوئے ہیں، اور تلواروں میں دندانے پڑنے کو عیب ماننا محال ہے پس یہ معنوی اعتبار سے تعلیق بالمحال ہوئی لفظی اعتبار سے تعلیق نہیں ہے کیونکہ **لاعيب فيهم** کے لفظ میں تعلیق نہیں ہے، اور تعلیق بالمحال، محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ ممدوح میں کوئی عیب نہیں ہے۔

فالتاكيد فيه الخ . سوال یہ رہا کہ یہ قسم اول، **تاكيد المدح بمايشبه الذم** کی قسم ہے تو اس میں تاکید المدح کیسے ہے؟ مصنف فرماتے ہیں کہ اس قسم میں تاکید المدح دو جہت سے ہے، ایک اس جہت یعنی اس اعتبار سے ہے کہ اس قسم میں مدح کا اثبات، ایسے ہی ہے جیسے شی کا دعوی کرنا

دلیل کے ساتھ اور شی کا دعوی دلیل کے ساتھ تاکید کے قبیل سے ہے پس اس قسم میں تاکید المدح پائی گئی، رہی یہ بات کہ اس قسم میں مدح کا اثبات دعوی الشی ء ببینة، کی طرح کیسے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر نے، اولا ممدوحین میں عیب نہ ہونے کا دعوی کیا ہے اور بطور دلیل آگے کہا: **الاان سیوفهم بهن فلول من قراع الکتائب** اور یہ تعلیق بالمحال ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آئی اور تعلیق بالمحال، محال ہوتی ہے پس عیب کا اثبات محال ہوا اور عیب کا نہ ہونا (جو دعوی ہے) مؤکد اور متحقق ہوگیا۔

ومن جهة ان الاصل الخ: یہاں سے اس قسم اول میں تاکید المدح کی دوسری جہت کو بیان کیا ہے لیکن پہلے یہ جانئے کہ مستثنی کی دو قسمیں ہیں متصل اور منقطع، متصل میں مستثنی، مستثنی منہ میں داخل ہوتا ہے اور حرف استثنا کے ذریعہ مستثنی کو مستثنی منہ سے خارج کیا جاتا ہے، اور منقطع میں مستثنی، مستثنی منہ میں داخل نہیں ہوتا ہے چہ جائیکہ مستثنی کو مستثنی منہ سے خارج کیا جائے، اب قسم اول میں تاکید کی دوسری جہت کو ملاحظہ کیجئے! مصنف فرماتے ہیں کہ مستثنی کی دونوں قسموں میں سے متصل اصل ہے اور منقطع مجاز ہے اور جب متصل اصل ہے تو حرف استثناء کے مابعد یعنی مستثنی کو ذکر کرنے سے پہلے حرف استثناء کو ذکر کریگا تو یہ وہم ہوگا کہ متکلم مستثنی کو حرف استثناء کے ماقبل یعنی مستثنی منہ سے نکالنا چاہتا ہے کیونکہ یہ مفہوم، متصل کا ہے اور متصل کی طرف اصل ہونے کی وجہ سے ذہن بھاگتا ہے، لیکن جب متکلم حرف استثناء سے ملا ہوا صفت مدح لائے گا، جو ماقبل والے صفت ذم منفیہ میں داخل نہیں ہوگا تو یہ صفت مدح جس کا استثناء کیا ہے منقطع ہوگا اور جب منقطع ہوگا تو تاکید آجائے گی کیونکہ صفت مدح کے، استثناء کے بعد آنے سے تعریف در تعریف ہوگی کیونکہ ایک تعریف تو صفت ذم منفیہ سے کی گئی اور دوسری اس صفت مدح کے ذریعہ اور تعریف در تعریف ہی کو تاکید المدح بولتے ہیں پس اس قسم اول میں اس طرح تاکید آجائے گی۔

وَالثَّانِیُ اَنْ یُّثْبَتَ لِشَیْءٍ صِفَةُ مَدْحٍ وَیُعَقَّبَ بِاَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَلِیْهَا صِفَةُ مَدْحٍ اُخْرٰی لَهٗ نَحْوُ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَنَا اَفْصَحُ الْعَرَبِ بَیْدَ اَنِّیْ مِنْ قُرَیْشٍ وَاَصْلُ الْاِسْتِثْنَاءِ فِیْهِ اَنْ یَّکُوْنَ مُنْقَطِعًا لٰکِنَّهٗ لَمْ یُقَدَّرْ مُتَّصِلًا فَلَا یُفِیْدُ التَّاکِیْدَ اِلَّا مِنَ الْوَجْهِ الثَّانِیْ وَلِهٰذَا کَانَ الْاَوَّلُ اَفْضَلَ وَمِنْهُ ضَرْبٌ اٰخَرُ نَحْوُ وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاٰیَاتِ رَبِّنَا وَالْاِسْتِدْرَاکُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ کَالْاِسْتِثْنَاءِ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ هُوَالْبَدْرُ اِلَّا اَنَّهُ الْبَحْرُزَاخِرًا ÷سِوٰی اَنَّهُ الضِّرْغَامُ لٰکِنَّهُ الْوَبَلُ÷

ترجمه: اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی چیز کے لئے صفت مدح ثابت کی جائے اور اس کے بعد اداۃ استثناء کو لایا جائے جس سے اس کی دوسری صفت مدح ملی ہوئی ہو جیسے حضور علیہ السلام کا قول: میں تمام عرب سے زیادہ فصیح ہوں مگر یہ کہ میں قریش سے ہوں اور استثناء کی اصل اس (قسم) میں یہ ہے کہ وہ منقطع ہو لیکن اس کو متصل مقدر نہ مانا گیا ہو تو یہ (قسم) مفید تاکید نہ ہوگی مگر وجہ ثانی کے لحاظ سے اور اسی وجہ سے اول افضل ہے اور اس کی ایک دوسری قسم ہے جیسے تو ہم کو عیب نہیں لگاتا مگر یہ کہ ہم ایمان لے آئے اپنے رب کی نشانیوں پر اور استدراک اس باب میں استثناء کی طرح ہے جیسا کہ اس کے قول میں شعر: وہ چودھویں کا چاند ہے مگر یہ کہ وہ بلند سمندر ہے بجز آنکہ وہ شیر ہے لیکن وہ تیز بارش ہے۔

تشریح: **تاکید المدح بما یشبه الذم**، کی دوسری قسم یہ ہے کہ اولا کسی شی کے لئے صفت مدح کو ثابت کیا جائے، اس کے بعد حرف استثناء لایا جائے اور حرف استثناء کے بعد اس شی کی دوسری صفت مدح لائی جائے جیسے آقا ﷺ کا قول **انا افصح العرب بید انی من قریش**، میں تمام عرب سے زیادہ فصیح ہوں مگر یہ کہ میں قریش سے ہوں۔ اس میں اولا، ایک شی یعنی حضور ﷺ کے لئے صفت مدح یعنی **انا افصح العرب** کا اثبات ہے اس کے بعد حرف استثناء "**بید**" لایا گیا ہے اور اس کے بعد دوسری صفت مدح **انی من قریش**، ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اس

دوسری قسم میں اصل یہ ہے کہ مستثنی منقطع ہو، اور اس منقطع کو متصل نہ مانا گیا ہو اور جب منقطع کو متصل نہیں مانا گیا تو تاکید نہیں آئے گی مگر دوسری جہت سے۔

تاکید المدح بمایشبه الذم، کی قسم اول کے بارے میں کہا گیا تھا کہ اس میں دو جہت سے تاکید ہے اس کی جو دوسری جہت بیان کی گئی تھی اسی دوسری جہت کے اعتبار سے تاکید المدح بمایشبه الذم کی دوسری قسم میں تاکید کا فائدہ حاصل ہوگا، اور وہ اس طرح کہ مستثنی کے ذکر سے پہلے حرف استثنا کا ذکر وہم ڈالے گا کہ متکلم حرف استثناء کے ماقبل مستثنی منہ، سے کسی چیز کو نکالنا چاہتا ہے، کیونکہ یہ مفہوم، متصل کا ہے اور متصل اصل ہے پس اصل یعنی اس مفہوم کا وہم ہوگا اور حرف استثناء کے بعد جب دوسری صفت مدح ذکر کی جائے جو منقطع ہوگی تو تاکید آجائے گی کیونکہ حرف استثناء سے پہلے ایک صفت مدح ہے اور حرف استثناء کے بعد اس سے الگ دوسری صفت مدح ہے پس مدح در مدح ہوگا اور مدح در مدح تاکید المدح ہے پس اس قسم میں بھی تاکید المدح پائی گئی، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ اس دوسری قسم میں تاکید صرف دوسری جہت سے ہے پہلی جہت سے نہیں ہے قسم اول افضل ہے کیونکہ قسم اول میں دو جہتوں سے تاکید المدح ہے۔

ومنه ضرب آخر الخ. تاکید المدح بما یشبه الذم کی ایک اور تیسری صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسا مستثنی لایا جائے جس میں مدح کا معنی پایا جاتا ہو اور یہ مستثنی ایسے فعل کا معمول ہو جس فعل میں ذم کا معنی پایا جاتا ہو جیسے اللہ تعالی کا قول وما تنقم منا الا ان آمنا بآیات ربنا، تو ہم کو عیب نہیں لگاتا مگر یہ کہ ہم ایمان لے آئے اپنے رب کی نشانیوں پر۔ اس میں ان آمنا بآیات ربنا، ایسا مستثنی ہے جس میں مدح کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ خدا کی نشانیوں پر ایمان لانا صفت مدح ہے، اور یہ مستثنی، ایسے تنقم فعل کا معمول ہے جس تنقم میں ذم کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ تنقم کا معنی ہے عیب لگانا، اور عیب، معنی ذم ہے۔

والاستدراک الخ. استدراک جو لفظ لکن کا مفہوم ہے، تاکید المدح بمایشبه الذم کے باب میں استثناء کی طرح مفید تاکید ہے جیسے شاعر ابوالفضل بدیع الزماں ہمدانی کا قول شعر: هو البدر الا انه البحر زاخرا ÷ سوی انه الضرغام لکنه الوبل ÷ وہ چودھویں کا چاند ہے مگر یہ کہ وہ بلند سمندر ہے بجز آنکہ وہ شیر ہے لیکن وہ تیز بارش ہے۔ اس میں الا اور سوی استثناء ہے جیسے بید انی من قریش میں بید کا لفظ استثناء ہے اور لکنه استدراک ہے جو تاکید المدح بما یشبه الذم کی اس قسم ثانی میں استثناء کا فائدہ دے رہا ہے یعنی یہ شعر تاکید المدح بمایشبه الذم کی دوسری قسم کی مثال ہے اور اس دوسری قسم میں لکنه جو استدراک کے لئے ہے، استثناء کا فائدہ دے رہا ہے، اور جب دوسری قسم کی مثال ہے تو اس میں بھی تاکید المدح دوسری ہی جہت سے آئے گی، اس مثال کا تاکید المدح بما یشبه الذم کی دوسری قسم کے قبیل سے ہونا اور دوسری جہت سے اس میں تاکید المدح ہونا، پچھلی مثال کی روشنی میں واضح ہے محتاج توضیح نہیں ہے۔

وَمِنْهُ تَاكِيْدُ الذَّمِّ بِمَا يُشْبِهُ الْمَدْحَ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يُّسْتَثْنٰى مِنْ صِفَةِ مَدْحٍ مَنْفِيَّةٍ عَنِ الشَّيْءِ صِفَةُ ذَمٍّ بِتَقْدِيْرِ دُخُوْلِهَا فِيْهَا كَقَوْلِكَ فُلَانٌ لَا خَيْرَ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهٗ يُسِيْءُ اِلٰى مَنْ اَحْسَنَ اِلَيْهِ وَثَانِيْهُمَا اَنْ تُثْبَتَ لِلشَّيْءِ صِفَةُ ذَمٍّ وَتُعَقَّبَ بِاَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَلِيْهَا صِفَةُ ذَمٍّ اُخْرٰى لَهٗ كَقَوْلِكَ فُلَانٌ فَاسِقٌ اِلَّا اَنَّهٗ جَاهِلٌ وَتَحْقِيْقُهُمَا عَلٰى قِيَاسِ مَا مَرَّ وَمِنْهُ الْاِسْتِتْبَاعُ وَهُوَ الْمَدْحُ بِشَيْءٍ عَلٰى وَجْهٍ يَّسْتَتْبِعُ الْمَدْحَ بِشَيْءٍ اٰخَرَ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ نَهَبْتَ مِنَ الْاَعْمَارِ مَالَوْ حَوَيْتَهٗ ÷ لَهُنِّئَتِ الدُّنْيَا بِاَنَّكَ خَالِدٌ ÷ مَدَحَهٗ بِالنِّهَايَةِ فِي الشُّجَاعَةِ عَلٰى وَجْهٍ اِسْتَتْبَعَ مَدْحَهٗ بِكَوْنِهٖ سَبَبًا لِصَلَاحِ الدُّنْيَا وَنِظَامِهَا وَفِيْهِ اَنَّهٗ نَهَبَ الْاَعْمَارَ دُوْنَ

اَلْاَمْوَالِ وَاَنَّهُ لَمْ یَکُنْ ظَالِمًا فِی قَتْلِھِمْ وَمِنْهُ الْاِدْمَاجُ وَھُوَ اَنْ یُّضَمَّنَ کَلَامٌ سِیْقَ لِمَعْنًی مَعْنًی اٰخَرَ فَھُوَ اَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِتْبَاعِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اُقَلِّبُ فِیْهِ اَجْفَانِیْ کَاَنِّیْ ÷ اَعُدُّ بِھَا عَلَی الدَّھْرِ الذُّنُوْبَا ÷ فَاِنَّهٗ ضَمَّنَ وَصْفَ اللَّیْلِ بِالطُّوْلِ الشِّکَایَةَ مِنَ الدَّھْرِ .

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک تاکید الذم بما یشبه المدح ہے اور وہ دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ کسی چیز سے نفی کی گئی صفت مدح سے صفت ذم کا استثناء کیا جائے یہ مان کر کہ وہ (صفت ذم) اس (صفت مدح) میں داخل ہے جیسے تیرا قول فلاں میں کوئی بھلائی نہیں ہے مگر یہ کہ وہ برا سلوک کرتا ہے ان لوگوں کے ساتھ جنہوں نے اس پر احسان کیا ہے اور ان دونوں میں سے دوسرا یہ ہے کہ کسی چیز کے لئے صفت ذم کو ثابت کیا جائے اور اس کے بعد اداۃ استثناء لایا جائے جس سے اس (چیز) کی دوسری صفت ذم متصل ہو جیسے تیرا قول فلاں فاسق ہے مگر یہ کہ وہ جاہل ہے اور ان دونوں کی تحقیق اسی قیاس کے مطابق ہے جو گزرا اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک استتباع ہے اور وہ کسی چیز کی اسطرح تعریف کرنا ہے کہ وہ دوسری چیز کے ساتھ تعریف کرنے کو مستلزم ہو جیسے اس کا قول شعر: تو نے اتنی عمریں لوٹی ہیں کہ اگر تو ان کو جمع کرتا تو دنیا کو اس کی مبارک باددی جاتی کہ تو ہمیشہ رہے گا۔ اس کی تعریف کی ہے نہایت شجاعت کے ساتھ، اس طرح کہ اس (ممدوح) کے صلاح دنیا اور نظام دنیا کے سبب ہونے کے ساتھ، اس کی مدح لازم آگئی، اور اس (شعر) میں (تعریف کی دو وجہتیں ہیں ایک یہ کہ) انہوں نے عمریں لوٹی ہیں نہ کہ اموال اور (دوسری یہ کہ) وہ اس کے قتل کے معاملہ میں ظالم نہیں ہے اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک ادماج ہے اور وہ یہ ہے کہ متضمن ہو وہ کلام جو ایک معنی کے لئے لایا گیا ہے دوسرے معنی کو پس یہ استتباع سے اعم ہے جیسے اس کا قول شعر میں اس (رات) میں جھپکاتا ہوں اپنی پلکیں گویا میں اس سے زمانہ کے گناہوں کو گن رہا ہوں شاعر نے رات کے وصف طول کو زمانہ کی شکایت کے ساتھ متضمن کر دیا ہے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت تاکید الذم بما یشبه المدح ہے یہ صنعت، ماقبل والی صنعت تاکید المدح بما یشبه الذم کے برعکس ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ذم کی تاکید ایسے کلام سے کی جائے جو مدح کے مشابہ ہو، یعنی اولاً آپ کسی کی مذمت کریں اور پھر اس مذمت کی تاکید کے لئے ایسا کلام لائیں جو ہو تو مذمت ہی کے قبیل سے لیکن مدح کے مشابہ ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ تاکید الذم بمایشبه المدح کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اولاً کسی سے صفت مدح کی نفی کی جائے اور اسی صفت مدح (منفیہ) سے صفت ذم کا استثناء کیا جائے یہ مان کر کہ یہ صفت ذم اس صفت مدح منفیہ میں داخل ہے جیسے تیرا قول فلان لا خیر فیه الا انه یسیء الی من احسن الیه، فلاں میں کوئی بھلائی نہیں ہے مگر یہ کہ وہ برا سلوک کرتا ہے ان لوگوں کے ساتھ جنہوں نے اس پر احسان کیا ہے۔ اس میں اولاً فلاں سے صفت مدح ''خیر'' کی لا کے ذریعہ نفی کی ہے اس کے بعد اسی صفت مدح (منفیہ) سے صفت ذم ''انه یسیء الی من احسن الیه'' کا الا کے ذریعہ استثناء کیا ہے اور یہ استثناء یہ مان کر کیا ہے کہ یہ صفت ذم، اس صفت مدح (منفیہ) میں داخل ہے چنانچہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ فلاں میں اولاً تو کوئی خیر ہے ہی نہیں لیکن اگر خیر مانتے بھی ہو تو یہی ہے کہ وہ اپنے محسنوں کے ساتھ بدخلقی کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ بدخلقی بھی عیب ہے پس ذم در ذم ہونے کی وجہ سے تاکید الذم پائی گئی، ذم در ذم اس لئے ہے کہ خیر کی نفی ایک ذم اور بدخلقی کا اثبات دوسرا ذم ہے۔

وثانیھما ان تثبت للشیء الخ .تاکید الذم بما یشبه المدح کی دوسری قسم یہ ہے کہ اولاً کسی شی کے لئے صفت ذم کو ثابت کیا جائے اس کے بعد حرف استثناء لایا جائے جس سے اسی شی کی دوسری صفت ذم متصل ہو جیسے فلان فاسق الا انه جاهل۔ اس میں اولاً، ایک شی، یعنی

فلاں کے لئے صفت ذم "فسق" کو ثابت کیا گیا ہے اس کے بعد حرف استثناء الا لایا گیا ہے جس سے اسی فلاں کی دوسری صفت ذم انه جاهل متصل ہے۔ تاکید الذم بما یشبه المدح کی پہلی قسم میں تاکید دو جہتوں سے ہے اور دوسری قسم میں ایک جہت سے جس طرح اس کے عکس تاکید المدح بمایشبه الذم کی دونوں قسموں میں سے قسم اول میں تاکید دونوں جہت سے ہے اور قسم ثانی میں صرف ایک جہت سے، مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح تاکید المدح کی دونوں قسموں کی تحقیق پیش کی گئی ہے اسی طرح تاکید الذم کی تحقیق کی جائے گی۔

ومنه الاستتباع الخ . محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت استتباع ہے، استتباع یہ ہے کہ کسی چیز کی اس طرح تعریف کی جائے کہ اسی چیز کی دوسری تعریف بھی ہو جائے جیسے ابوطیب متنبی کا قول شعر شعر **نهبت من الاعمار مالو حويته ÷لهنئت الدنيا بانک خالد** .تو نے اتنی عمریں لوٹی ہیں کہ اگر تو ان کو جمع کرتا تو دنیا کو اس کی مبارک باد دی جاتی کہ تو ہمیشہ رہے گا۔ اس میں شاعر نے اپنے ممدوح کی **نهبت من الاعمار الخ**، سے تعریف اور مدح کیا ہے وہ اس طرح کہ یہ جملہ ممدوح کے کمال شجاعت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ دشمنوں کا قتل بغیر شجاعت کے ممکن نہیں ہے، اور یہ تعریف اس طرح کی ہے کہ اس ممدوح کی دوسری تعریف بھی ہو جاتی ہے، وہ یہ کہ ممدوح دنیا کی صلاح اور حسن نظام کا سبب ہے، ممدوح کا دنیا کی صلاح اور حسن نظام کا سبب ہونا، اس طرح معلوم ہوا کہ شاعر نے ممدوح کے بارے میں کہا، **مالو حويته لهنئت الدنيا بانک خالد** کہ اے ممدوح آپ نے جتنی عمریں لوٹی ہیں اگر ان تمام عمروں کو آپ جمع کر لیتے ہیں یعنی اتنی عمریں آپ کو دیدی جائے تو آپ کا دنیا میں رہنا دائمی ہو جائے گا اور دنیا کو آپ کے دائمی قیام پر مبارک باد دی جائے گی، غور کیجئے! دنیا کو مبارک باد، ممدوح کے دائمی رہنے پر کیوں دی جائے گی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ممدوح سے دنیا کی صلاح اور حسن نظام حاصل ہوگا، اگر ممدوح دنیا کی صلاح اور اس کے حسن نظام کا سبب نہ ہوتا تو دنیا کو بلاوجہ مبارک باد نہ دی جاتی۔ الغرض اس شعر سے ممدوح کی دو طرح سے مدح ثابت ہے۔

وفيه انه نهب الاعمار الخ . اس شعر **نهبت من الاعمار مالو حويته ÷لهنئت الدنيا بانک خالد** کے ذریعہ ممدوح کی دو طرح سے مدح ثابت کیا جا چکا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس شعر میں، مذکورہ دونوں تعریف کے علاوہ، دو اور طرح سے بھی تعریف ہے، ایک یہ کہ ممدوح نے عمروں کو لوٹا ہے مال نہیں یہ ممدوح کی اعلی ہمتی ہے، دوسری یہ کہ ممدوح کا قتل کرنا ظلما نہیں ہوا کیونکہ اگر ظلما ہوتا تو ظالم کے دائمی قیام دینا پر مبارک باد پیش نہ کی جاتی۔

ومنه الادماج الخ . محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت ادماج ہے، ادماج یہ ہے کہ وہ کلام جو کسی ایک معنی کے لئے لایا گیا ہے چاہے وہ معنی مدح پر مشتمل ہو یا غیر مدح پر، وہ کلام دوسرے معنی کو شامل ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ ادماج، استتباع سے اعم ہے کیونکہ استتباع میں کلام صرف مدح پر مشتمل ہوتا ہے اور ادماج مدح، غیر مدح سب کو عام ہے، جیسے ابوطیب متنبی کا قول شعر **اقلب فيه اجفاني كاني ÷اعد بهاعلى الدهر الذنوبا** ÷ میں اس (رات) میں اپنی پلکیں جھپکا تا ہوں گویا میں اس سے زمانہ کے گناہوں کو گن رہا ہوں۔ اس میں شاعر کہتا ہے کہ رات میں مجھے نیند نہیں آتی، رات بھر پلک جھپکا تا ہوں پلک کا بار بار جھپکانا یوں معلوم ہوتا ہے گویا کہ میں زمانہ کے گناہوں کو گن رہا ہوں، شاعر نے یہ کلام یعنی یہ شعر لایا ہے ایک معنی کے لئے یعنی رات کے وصف دراز کو بیان کرنے کے لئے، اور یہ کلام دوسرے معنی کو شامل ہے، اور وہ یہ ہے کہ شاعر نے رات کے وصف دراز کو زمانہ کی شکایت کے ساتھ متضمن کر دیا ہے کہ زمانہ میرے اوپر ظلم کر کے گنہ گار ہے، میں اس کے ظلم اور گناہوں کو گن رہا ہوں۔

وَمِنْهُ التَّوْجِيْهُ وَهُوَ اِيْرَادُ الْكَلَامِ مُحْتَمِلًا لِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ كَقَوْلِ مَنْ قَالَ لِاَعْوَرَ لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءٌ قَالَ السَّكَّاكِيُّ وَمِنْهُ مُتَشَابِهَاتُ الْقُرْاٰنِ بِاعْتِبَارٍ وَمِنْهُ الْهَزْلُ الَّذِيْ يُرَادُ بِهِ الْجِدُّ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ اِذَا مَا تَمِيْمِيٌّ اَتَاكَ مُفَاخِرًا ÷ فَقُلْ عُدْ عَنْ ذَا كَيْفَ اَكْلُكَ لِلضَّبِّ ÷ وَمِنْهُ تَجَاهُلُ الْعَارِفِ وَهُوَ كَمَا سَمَّاهُ السَّكَّاكِيُّ سَوْقُ الْمَعْلُوْمِ مَسَاقَ غَيْرِهِ لِنُكْتَةٍ كَالتَّوْبِيْخِ فِيْ قَوْلِ الْخَارِجِيَّةِ شِعْرٌ: اَيَا شَجَرَ الْخَابُوْرِ مَا لَكَ مُوْرِقًا ÷ كَاَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيْفٍ ÷ وَالْمُبَالَغَةِ فِي الْمَدْحِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: اَلَمْعُ بَرْقٍ سَرٰى اَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ ÷ اَمْ اِبْتِسَامُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِيْ ÷ اَوْ فِي الذَّمِّ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ: وَمَا اَدْرِيْ وَسَوْفَ اَخَالُ اَدْرِيْ ÷ اَقَوْمٌ اٰلُ حِصْنٍ اَمْ نِسَاءٌ ÷ اَوِ التَّدَلُّهِ فِي الْحُبِّ فِيْ قَوْلِهِ شِعْرٌ: تَاللّٰهِ يَا ظَبْيَاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا ÷ اَلَيْلَايَ مِنْكُنَّ اَمْ لَيْلٰى مِنَ الْبَشَرِ ÷

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک توجیہ ہے اور وہ ایسا کلام لانا ہے جو دو مختلف وجہوں کا احتمال رکھے جیسے اس شخص کا قول جن نے اندھے سے کہا کاش کہ اس کی دونوں آنکھیں برابر ہو جاتی سکا کی نے کہا اور اسی (توجیہ) کے قبیل سے متشابہات القرآن ہے ایک اعتبار سے اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک وہ ہزل ہے جس سے مقصود کوئی سنجیدہ بات ہو جیسے اس کا قول شعر: جب تیرے پاس تمیمی آئے فخر کرتا ہوا تو تو اس سے کہہ دے کہ اس سے درگذر کرو کیسا ہے تیرا گوہ کھانا اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک تجاہل عارفانہ ہے اور وہ جیسا کہ سکا کی نے موسوم کیا ہے معلوم بات کو غیر معلوم کی جگہ لے آنا ہے کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے توبیخ خارجیہ کے قول میں شعر: اے درخت خابور کیا ہوا تجھے کہ تو ہرا ابھرا ہے گویا تو نے ابن طریف کی موت پر اظہار غم نہیں کیا ہے اور (جیسے) مدح میں مبالغہ جیسے اس کا قول شعر: کیا بجلی کی چمک ظاہر ہوئی یا چراغ کی روشنی یا محبوبہ کی ظاہری مسکراہٹ (ظاہر ہوئی) یا ذم کے اندر (مبالغہ) جیسے اس کا قول شعر: میں نہیں جانتا اور میں گمان کرتا ہوں عنقریب جان لوں گا کہ آل حصن مرد ہیں یا عورت یا محبت میں حیرانی کا اظہار اس کے قول میں شعر: اللہ کی قسم اے ہموار زمین کی ہرنیوں تم ہمیں بتاؤ کہ میری لیلی تم میں سے ہے یا لیلی انسانوں میں سے ہے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت توجیہ ہے، توجیہ یہ ہے کہ متکلم ایسا کلام لائے جو برابری کے ساتھ دو مختلف اور متبائن معنوں کا احتمال رکھے، برابری کے ساتھ اس لئے کہا ہے کہ اگر ان دونوں متبائن معنوں میں سے ایک متبادر ہو اور دوسرا متبادر نہ ہو، تو یہ کلام توریہ کے قبیل سے ہو جائے گا توجیہ نہیں ہوگی جیسے کوئی شخص اندھے کے بارے میں کہے، ليت عينيه سواء، کاش اس کی دونوں آنکھیں برابر ہو جاتی، یہ کلام برابری کے ساتھ دو مختلف معنوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ اندھے کی صحت کے لئے دعاء ہو کہ کاش اس کی دونوں آنکھیں یکساں صحیح ہوتی کہ دونوں سے دیکھتا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ کلام اندھے کے لئے بد دعا ہو کہ کاش اس کی دونوں آنکھیں یکسا ہوتی کہ دونوں سے نہ دیکھتا، علامہ سکا کی نے فرمایا ہے کہ متشابہات القرآن مثلا الرحمن على العرش استوى ایک اعتبار سے توجیہ کے قبیل سے ہے وہ اعتبار یہ ہے کہ آیات متشابہات دو مختلف معانی کا احتمال رکھتی ہیں، دوسرے اعتبار سے توجیہ کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ متشابھات کے دو معانی میں سے ایک قریب اور دوسرا بعید ہوتا ہے جبکہ توجیہ میں کلام برابری کے ساتھ دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے۔

ومنه الهزل الخ . محسنات معنویہ میں سے ایک وہ ہزل ہے جس سے ہزل اور مذاق مراد نہ ہو بلکہ اس ہزل سے کوئی سنجیدہ بات مقصود ہو، جیسے ابونواس کا قول شعر: اذا ما تميمی اتاک مفاخرا ÷ فقل عد عن ذا كيف اكلک للضب، جب تیرے پاس تمیمی آئے فخر کرتا ہوا تو تو اس سے کہہ دے کہ اس سے درگذر کرو کیسا ہے تیرا گوہ کھانا۔ یعنی جب تمیمی تیرے سامنے اظہار فخر کرے تو تو اس وقت اس سے کہو: فخر کی بات مت

کرتم مجھے اس بات کا جواب دو کہ تیرا گوہ کو کھانا کیسا ہے۔ اس میں گوہ کھانے کی بات کہنا ہزل اور مذاق معلوم ہوتا ہے لیکن اس ہزل سے ہزل مقصود نہیں ہے بلکہ سنجیدہ بات مقصود ہے، سنجیدہ بات یہ ہے کہ شاعر کیف اکلک للضب ، کہہ کرتمیمی کی مذمت کرنا چاہتا ہے کہ جو آدمی گوہ کھائے جس کو شرفاء پسند نہیں کرتے ،اس کے لئے فخر کرنا روا نہیں ہے۔

ومنه تجاهل العارف الخ محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت تجاہل عارفانہ ہے، تجاہل عارفانہ، کا نام علامہ سکاکی نے "سوق المعلوم مساق غیرہ رکھا ہے یعنی تجاہل عارفانہ یہ ہے کہ متکلم کو ایک چیز معلوم ہے لیکن اس معلوم چیز کو غیر معلوم ظاہر کرے، معلوم کو غیر معلوم ظاہر کرنا کسی نکتہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے توبیخ، ایک خارجیہ لیلے بنت طریف کے قول میں شعر: ایا شجر الخابور ما لک مورقا ÷ کانک لم تجزع علی ابن طریف ÷اے درخت خابور (خابور دیار بکر میں ایک نہر ہے) کیا ہوا تجھے کہ تو ہرا بھرا ہے گویا تو نے ابن طریف کی موت پر اظہار غم نہیں کیا ہے۔ یہ شعر لیلے بنت طریف نے اپنے بھائی ولید بن طریف کے مرثیہ میں کہا ہے جس وقت اس کو یزید بن معاویہ نے قتل کر دیا تھا۔ دیکھئے! شاعرہ کو معلوم ہے کہ درخت کسی پر جزع فزع نہیں کرتا ہے، جزع فزع ذوی العقول کا کام ہے مگر اس بات کو نا معلوم ظاہر کرتے ہوئے بطور توبیخ، درخت سے کہتی ہے، اے! نہر خابور کے درخت: کیا بات ہے میں تم کو ہرا بھرا دیکھ رہی ہوں ایسا لگتا ہے کہ تو نے میرے بھائی ولید بن طریف پر غم نہیں کیا ہے اگر غم کیا ہوتا تو تو ہرا بھرا نہیں ہوتا بلکہ مرجھایا ہوا ہوتا، دیکھئے! توبیخ کی غرض سے لیلی بنت طریف تجاہل عارفانہ برتی ہے۔

المبالغة في المدح الخ تجاہل عارفانہ کا دوسرا نکتہ: مدح میں مبالغہ کرنا ہے جیسے المع برق سری ام ضوء مصباح÷ام ابتسامها بالمنظر الضاحي ÷ کیا بجلی کی چمک ظاہر ہوئی یا چراغ کی روشنی یا محبوبہ کی ظاہری مسکراہٹ ظاہر ہوئی۔ دیکھئے! شاعر جانتا ہے کہ رات میں روشنی کا ظاہر ہونا محبوبہ کے تبسم کا نتیجہ ہے مگر بطریق تجاہل عارفانہ، کہتا ہے کہ یہ امر مشتبہ ہو گیا کہ رات کی تاریک فضاء میں جو چمک ظاہر ہوئی ہے اس کا سبب کیا ہے کیا وہ بجلی کی چمک تھی یا چراغ کی روشنی تھی یا محبوبہ کی مسکراہٹ ظاہرہ۔

او في الذم الخ ۔تجاہل عارفانہ کا تیسرا نکتہ: مذمت کرنے میں مبالغہ کرنا ہے جیسے زہیر بن ابی سلمہ کا شعر: وما ادری وسوف اخال ادری÷اقوم آل حصن ام نساء ÷ میں نہیں جانتا اور میں گمان کرتا ہوں کہ عنقریب جان لوں گا کہ آل حصن مرد ہیں یا عورت۔ دیکھئے! شاعر جانتا ہے کہ آل حصن بلا شبہ مرد ہیں عورت نہیں ہیں، لیکن بطریق تجاہل عارفانہ، مذمت میں مبالغہ کے لئے شاعر نفی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے نہیں معلوم کہ آل حصن مرد ہیں یا عورت۔

او التدله في الحب الخ تجاہل عارفانہ کا چوتھا نکتہ: کسی کی محبت میں حیرانی اور سرگشتگی کو ظاہر کرنا ہے جیسے حسین بن عبداللہ غریبی کے قول میں شعر: تالله یاظبیات القاع قلن لنا÷الیلای منکن ام لیلی من البشر ÷اللہ کی قسم اے ہموار زمین کی ہرنیوں تم ہمیں بتاؤ کہ میری لیلی تم میں سے ہے یا لیلی انسانوں میں سے ہے۔ دیکھئے! شاعر کو معلوم ہے کہ لیلی انسانوں میں سے ہے مگر پھر بھی ہرنیوں سے پوچھ رہا ہے کہ لیلی تم ہرنیوں کے قبیل سے ہے یا انسان ہے، اس تجاہل عارفانہ کا نکتہ تدلہ یعنی استغراق محبت ہے، یعنی شاعر لیلی کی محبت میں بالکل دیوانہ ہو چکا ہے اسی دیوانگی کی وجہ سے اس طرح کی بہکی باتیں کرتا ہے۔

وَمِنْهُ الْقَوْلُ بِالْمُوْجَبِ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّقَعَ صِفَةٌ فِي كَلَامِ الْغَيْرِ كِنَايَةً عَنْ شَيْءٍ اُثْبِتَ لَهُ حُكْمٌ فَتُثْبِتُهَا لِغَيْرِهٖ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِثُبُوْتِهٖ لِغَيْرِهٖ اَوْنَفْيِهٖ عَنْهُ نَحْوُ يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا اِلَى الْمَدِيْنَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهٖ

وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالثَّانِیْ حَمْلُ لَفْظٍ وَقَعَ فِی کَلَامِ الْغَیْرِ عَلٰی خِلَافِ مُرَادِهٖ مِمَّا یَحْتَمِلُهٗ بِذِکْرِ مُتَعَلَّقِهٖ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قُلْتُ ثَقَّلْتُ اِذَا اَتَیْتُ مِرَارًا ÷قَالَ ثَقَّلْتَ کَاهِلِیْ بِالْاَیَادِیْ ÷ وَمِنْهُ الْاِطِّرَادُ وَهُوَ اَنْ تَاْتِیَ بِاَسْمَاءِ الْمَمْدُوْحِ اَوْ غَیْرِهٖ وَاٰبَائِهٖ عَلٰی تَرْتِیْبِ الْوِلَادَةِ مِنْ غَیْرِ تَکَلُّفٍ فِی السَّبْکِ کَقَوْلِهٖ شِعْرًا اِنْ یَّقْتُلُوْکَ فَقَدْ ثَلَلْتَ عُرُوْشَهُمْ ÷بِعُتَیْبَةَ ابْنِ الْحَارِثِ ابْنِ شِهَابٍ÷

ترجمہ: اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک قول بالموجب ہے اور وہ دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ غیر کے کلام میں ایسی صفت واقع ہو جو کسی ایسی چیز سے کنایہ ہو جس کے لئے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہو اور تو اس (صفت) کو (اپنے کلام میں) غیر کے لئے ثابت کرے اس سے تعرض کئے بغیر کہ وہ (حکم) غیر کے لئے ثابت ہے یا اس کی اس سے نفی ہے جیسے وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ہم لوٹے مدینہ کو تو ضرور نکال دیگا جس کا زور ہے وہاں سے کمزور کو اور زور تو اللہ اور اس کے رسول اور مؤمنین کے لئے ہے اور دوسری قسم غیر کے کلام میں واقع شدہ لفظ کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرنا ہے جس کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس کے متعلق کو ذکر کرنے کے ساتھ جیسے اس کا قول شعر: میں نے کہا: میں نے بار بار آ کر تجھے بوجھل بنادیا اس نے کہا کہ تو نے میرے شانوں کو نعمتوں سے بھاری کر دیا ہے اور اسی (محسنات معنویہ) میں سے ایک اطراد ہے اور وہ یہ ہے کہ ممدوح یا غیر ممدوح اور اس کے آباء کے ناموں کو بترتیب ولادت نظم کلام میں تکلف کے بغیر تو لائے جیسے اس کا قول شعر: اگر وہ تجھے قتل کر دے تو تو نے ان کی عزت ملیامیٹ کر دی ہے عتیبہ بن حارث بن شہاب کو قتل کر کے۔

تشریح: محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت قول بالموجب ہے، قول بالموجب کا "اسلوب حکیم" بھی نام رکھا جاتا ہے، قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ اے مخاطب! تمہارے غیر کے کلام میں ایک صفت واقع ہو، اور اس صفت کے ذریعہ کنایہ کیا گیا ہو ایک ایسی چیز سے جس کے لئے کوئی حکم ثابت ہو اور تم اپنے کلام میں اسی صفت کو اس شی مکنی عنہ کے علاوہ کے لئے ثابت کرو، مگر وہ صفت اس غیر کے لئے ثابت ہے یا اس سے منفی ہے، اس ثبوت یا نفی کو نہ چھیڑو جیسے **یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنین**، وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ہم لوٹے مدینہ کو تو ضرور نکال دیگا جس کا زور ہے وہاں سے کمزور کو اور زور تو اللہ اور اس کے رسول اور مؤمنین کے لئے ہے۔

اس آیت میں، **لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل**، کلام غیر یعنی منافقین کا کلام ہے اس کلام غیر میں ایک صفت **الاعز** یعنی عزت واقع اور مذکور ہے اور اس صفت عزت کو بول کر ایک ایسی چیز (فریق منافقین) کی طرف اشارہ کیا ہے جس کے لئے ایک حکم **لیخرجن** یعنی اخراج ثابت ہے اور تو یعنی اللہ تعالی نے اسی صفت عزت کو اس شی (فریق منافقین) کے علاوہ یعنی اللہ، اس کے رسول اور مؤمنین کے لئے ثابت کیا ہے اور تو یعنی اللہ تعالی نے یہ نہیں چھیڑا کہ یہ صفت اس شی (فریق منافقین) کے لئے ثابت ہے یا منفی ہے۔

والثانی حمل لفظ الخ ۔ قول بالموجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ تیرے غیر کے کلام میں ایک ایسا لفظ واقع ہو جس سے غیر، کچھ اور مراد لے رہا ہو اور تم اس لفظ کو مراد غیر کے خلاف پر محمول کر رہے ہو، ہاں! مراد غیر کے علاوہ جو تم مراد لے رہے ہو اس کا بھی وہ لفظ احتمال رکھتا ہو، دوسری بات یہ کہ خلاف مراد لینے کے وقت تم نے اس لفظ کے متعلق کو بھی ذکر کیا ہو جو متعلق تیری مراد کے مناسب ہو، متعلق جیسے اس کا مفعول، جار مجرور وغیرہ جیسے ابن الحجاج کا قول شعر: **قلت ثقلت اذا اتیت مرارا ÷قال ثقلت کاهلی بالایادی** ÷ میں نے بار بار آ کر تجھے بوجھل بنادیا اس نے کہا کہ تو نے میرے شانوں کو نعمتوں سے بھاری کر دیا ہے۔ دیکھئے! آپ کے غیر یعنی شاعر مذکور کے اس کلام میں واقع لفظ، **ثقلت** سے غیر یعنی اس

شاعر کی مراد، مشقت میں مبتلا کرنا ہے اور آپ نے **ثقلت کاهلی بالایادی** کہہ کر اس لفظ ثقلت کو اس کی مراد کے خلاف ''احسانات کے ساتھ شانوں کو بوجھل کرنے'' پر محمول کیا ہے، اور آپ نے **ثقلت** کے متعلق **بالایادی** جار مجرور کو بھی ذکر کر دیا ہے۔

ومنه الاطراد الخ. محسنات معنویہ میں سے ایک صنعت اطراد ہے، اطراد یہ ہے کہ اولا ممدوح یا غیر ممدوح کا نام لیا جائے اس کے بعد اس کے والد، دادا، پردادا یعنی ولادت کی ترتیب کے مطابق اس کے آباء و اجداد کا نام لیا جائے، اور اس ممدوح و غیر ممدوح کا نام اور ان کے آباء و اجداد کا نام علی ترتیب الولادۃ لینا، نظم کلام میں تکلف کے بغیر ہو جیسے ربیعہ بن عبید کا قول شعر: **ان یقتلوک فقد ثللت عروشهم ÷ بعتیبة ابن الحارث بن شهاب** ÷ اگر وہ تجھے قتل کر دے تو تو نے ان کی عزت ملیامیٹ کر دی ہے عتیبہ بن حارث بن شھاب کو قتل کر کے۔ اس میں شاعر نے بے تکلف، غیر ممدوح عتیبہ اور اس کے باپ حارث اور دادا شہاب کو علی ترتیب الولادۃ ذکر کیا ہے پس اس شعر میں صنعت اطراد ہے۔

وَاَمَّا اللَّفۡظِیُّ فَمِنۡهُ الۡجِنَاسُ بَیۡنَ اللَّفۡظَیۡنِ وَهُوَ تَشَابُهُمَا فِی اللَّفۡظِ وَالتَّامُّ مِنۡهُ اَن یَّتَّفِقَا فِی اَنۡوَاعِ الۡحُرُوۡفِ وَاَعۡدَادِهَا وَهَیۡئَاتِهَا وَتَرۡتِیۡبِهَا فَاِنۡ کَانَا مِنۡ نَوۡعٍ کَاِسۡمَیۡنِ سُمِّیَ مُمَاثِلا نَحۡوُ وَ یَوۡمَ تَقُوۡمُ السَّاعَةُ یُقۡسِمُ الۡمُجۡرِمُوۡنَ مَا لَبِثُوۡا غَیۡرَ سَاعَةٍ وَاِنۡ کَانَا مِنۡ نَوۡعَیۡنِ سُمِّیَ مُسۡتَوۡفِیً کَقَوۡلِهٖ شِعۡرٌ مَا مَاتَ مِنۡ کَرَمِ الزَّمَانِ فَاِنَّهٗ ÷ یَحۡیٰی لَدٰی یَحۡیَی بۡنِ عَبۡدِ اللّٰهِ ÷ وَاَیۡضًا فَاِنۡ کَانَ اَحَدُ لَفۡظَیۡهِ مُرَکَّبًا سُمِّیَ جِنَاسَ التَّرۡکِیۡبِ فَاِنِ اتَّفَقَا فِی الۡخَطِّ خُصَّ بِاسۡمِ الۡمُتَشَابِهِ کَقَوۡلِهٖ شِعۡرٌ اِذَا مَلِکٌ لَمۡ یَکُنۡ ذَاهِبَةٍ ÷ فَدَعۡهُ فَدَوۡلَتُهٗ ذَاهِبَةٌ ÷ وَاِلَّا خُصَّ بِاسۡمِ الۡمَفۡرُوۡقِ کَقَوۡلِهٖ شِعۡرٌ کُلُّکُمۡ قَدۡ اَخَذَ الۡجَامَ وَلَا جَامَ لَنَا ÷ مَا الَّذِیۡ ضَرَّ مُدِیۡرَ الۡجَامِ لَوۡ جَامَلَنَا

ترجمہ: اور بہر حال لفظی تو اسی (محسنات لفظیہ) میں سے ایک دو لفظوں کے درمیان جناس ہے اور وہ ان دونوں (لفظوں) کا مشابہ ہونا ہے تلفظ میں اور جناس میں سے تام یہ ہے کہ وہ (دونوں الفاظ) انواع حروف، اعداد حروف، ہیئت حروف اور ترتیب حروف میں متفق ہوں پس اگر وہ دونوں ایک نوع کے ہوں جیسے دو اسم ہوں تو اس کا نام مماثل رکھا جاتا ہے جیسے جس دن قیامت قائم ہوگی تو مجرم قسمیں کھائیں گے کہ (ہم) نہیں ٹھہرے تھے مگر ایک گھڑی اور اگر دو نوعوں سے ہوں تو اس کا نام مستوفی رکھا جاتا ہے جیسے اس کا قول شعر: زمانہ کا جو کرم مر جائے تو وہ یحیی بن عبداللہ کے پاس زندہ ہوتا ہے نیز اگر اس کا ایک لفظ مرکب ہو تو اس کا نام جناس ترکیب رکھا جاتا ہے پس اگر دونوں متفق ہوں خط میں تو وہ خاص کیا جاتا ہے متشابہ کے نام سے جیسے اس کا قول شعر: جب بادشاہ ہبہ کرنے والا نہ ہو تو اس کو چھوڑ دو اس لئے کہ اس کی دولت ختم ہونے والی ہے ورنہ مفروق کے نام سے خاص کیا جاتا ہے جیسے اس کا قول شعر: تم سب نے جام لیا اور ہمارے پاس جام نہیں ہے ساقی کا کیا نقصان ہوتا جو ہم سے اچھا معاملہ کرتا۔

تشریح: پچھلے سبق میں کہا گیا تھا کہ علم بدیع ایسے علم کا نام ہے جس کے ذریعہ وہ طریقے معلوم ہوتے ہیں جن طریقوں کو کلام میں استعمال کرنے سے کلام خوبصورت ہو جاتا ہے، پھر کہا تھا کہ وہ طریقے دو قسموں پر ہیں (۱) معنوی (۲) لفظی۔ محسنات معنویہ وہ ہیں جو اولا اور بالذات لفظ کے معنی کو خوبصورت بناتے ہیں اگرچہ بعض محسنات معنویہ ثانیا اور بالتبع لفظ کو بھی خوبصورت بناتے ہیں، اور محسنات لفظیہ وہ ہیں جو اولا اور بالذات لفظ کو خوبصورت بناتے ہیں اگرچہ بعض محسنات لفظیہ ثانیا اور بالتبع معنی کو بھی خوبصورت بناتے ہیں، مصنف محسنات معنویہ کو بیان کرنے کے بعد یہاں سے محسنات لفظیہ کو بیان کر رہے ہیں۔

فمنه الجناس بین اللفظین الخ. محسنات لفظیہ میں سے ایک صنعت جناس بین اللفظین ہے، جناس بین اللفظین یہ ہے کہ دو ایسے الفاظ

ہوں جومختلف المعنی ہوں البتہ، دونوں الفاظ ؛تلفظ اور بولنے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جناس کی ایک قسم، جناس تام ہے، جناس تام یہ ہے کہ دوالفاظ؛ انواع حروف، تعداد حروف، ہیئات حروف، اور ترتیب حروف میں متفق اور ایک ہوں، ہیئت حروف میں متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں لفظوں کے حرکات اور سکنات ایک ہی طرح کے ہوں، پھر اگر وہ دونوں الفاظ جوان تمام میں متفق ہیں (کلمہ کے انواع ثلثہ اسم، فعل، حرف میں سے کسی) ایک نوع کے ہوں مثلا وہ دونوں الفاظ، اسم ہوں یا دونوں فعل ہوں یا دونوں حرف ہوں تو ایسے جناس تام کا نام مماثل نام رکھا جاتا ہے، جیسے یوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثو اغير ساعة .اس میں الساعة، اور ساعة میں جناس تام مماثل ہے، جناس تام تو اس لئے ہے کہ دونوں ساعة انواع حروف، تعداد حروف، ہیئت حروف اور ترتیب حروف میں متفق اور ایک ہیں، اور مماثل اس لئے ہے کہ دونوں ساعة ایک ہی نوع کے ہیں یعنی دونوں اسم ہیں۔

و ان كانا من نوعين الخ . اور اگر جناس تام کے دونوں الفاظ دو نوع کے ہوں مثلا ایک اسم ہو اور ایک فعل، یا ایک اسم ہو اور ایک حرف، یا ایک فعل ہو اور ایک حرف ہو تو ایسے جناس تام کا نام مستوفی رکھا جاتا ہے جیسے یحیی بن عبداللہ کے مدح میں ابوتمام کا قول شعر: مامات من كرم الزمان فانه÷يحيى لدى يحيى بن عبد الله ÷ زمانہ کا جوکرم مرجائے تو وہ یحیی بن عبداللہ کے پاس زندہ ہوتا ہے۔ اس میں پہلے والے یحیی اور دوسرے والے یحیی میں جناس تام مستوفی ہے، جناس تام تو اس لئے ہے کہ دونوں یحیی انواع حروف، تعداد حروف، ہیئات حروف، اور ترتیب حروف میں متفق اور ایک ہیں، اور مستوفی اس لئے ہے کہ دونوں یحیی دو نوع کے ہیں چنانچہ پہلے والے یحیی فعل اور دوسرے والے اسم ہے۔

وايضا الخ . اوپر جناس تام کی تقسیم کرتے ہوئے دو قسمیں بیان کی گئی ہیں، یہاں سے بھی جناس تام ہی کی قسمیں بیان کی جارہی ہیں، چنانچہ اگر جناس تام کے دونوں الفاظ میں سے ایک مرکب اور دوسرا مفرد ہو تو اس جناس تام کا نام؛ جناس ترکیب رکھا جاتا ہے، جناس ترکیب کی صورت میں اگر دونوں الفاظ "مرکب اور مفرد" رسم الخط اور لکھنے میں متفق اور ایک ہوں یعنی دونوں ایک ہی طرح لکھے جاتے ہوں تو جناس ترکیب کی اس صورت کو متشابہ کے نام سے خاص کیا جاتا ہے کیونکہ لکھنے میں ایک دوسرے کے متشابہ ہیں، جیسے ابوالفتح کا قول شعر: اذا ملک لم یکن ذاهبة ÷ فدعه فدولته ذاهبة ÷اس میں دونوں ذاهبة میں سے پہلا، ذا، اور هبة سے مرکب ہے اور دوسرا ذهب فعل سے صیغہ اسم فاعل بمعنی جانے والا، مفرد ہے اسلئے ان دونوں میں جناس ترکیب پائی گئی، اور چونکہ دونوں کا رسم الخط اور کتابت متفق ہے اس لئے جناس ترکیب متشابہ ہے۔

والا خص باسم المفروق الخ . ورنہ یعنی اگر جناس ترکیب کے دونوں الفاظ "مرکب اور مفرد" رسم الخط یعنی لکھنے میں ایک جیسا نہ ہو تو جناس ترکیب کی اس قسم کو مفروق کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جیسے ابوالفتح ہی کا قول شعر: کلکم قد اخذ الجام و لا جام لنا ÷ما لذی ضر مدير الجام لو جاملنا ÷اس میں پہلے والے جام لنا، اور دوسرے والے جاملنا میں جناس ترکیب مفروق ہے جناس ترکیب تو اس لئے ہے کہ پہلا جام اور لنا سے مرکب ہے اور دوسرا جاملنا مفرد ہے اور مفروق اس لئے ہے دونوں کی کتابت اور رسم الخط الگ الگ ہے۔

وَاِنِ اخْتَلَفَا فِي هَيْئَاتِ الْحُرُوْفِ فَقَطْ سُمِّيَ مُحَرَّفًا كَقَوْلِهِمْ جُبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبَرْدِوَنَحْوُ قَوْلِهِمْ اَلْجَاهِلُ اِمَّامُفْرِطٌ او مُفَرِّطٌ وَالْحَرْفُ الْمُشَدَّدُ فِي حُكْمِ الْمُخَفَّفِ وَكَقَوْلِهِمْ اَلْبِدْعَةُ شَرَكُ الشِّرْكِ وَ اِنِ اخْتَلَفَا فِي اَعْدَادِهَا سُمِّيَ نَاقِصًا وَذَالِكَ اِمَّا بِحَرْفٍ فِي الْاَوَّلِ مِثْلُ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذِ نِ الْمَسَاقُ اَوْ فِي الْوَسْطِ نَحْوُ جَدِّيْ جَهْدِيْ اَوْ فِي

الْاٰخِرِ نَحْوُ قَوْلِهٖ ع یَمُدُّوْنَ مِنْ اَیْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمٍ وَرُبَمَاسُمِّیَ ھٰذَا مُطَرَّفًاوَاِمَّا بِاَکْثَرَ کَقَوْلِھَا شِعْرٌ اِنَّ الْبُکَاءَ ھُوَ الشِّفَاءُ ÷مِنَ الْجَوٰی بَیْنَ الْجَوَانِحِ ÷وَرُبَمَا سُمِّیَ مُذَیَّلًا۔

ترجمہ: اگر دونوں صرف ہیئت حروف میں مختلف ہوں تو اس کا نام محرف رکھا جاتا ہے جیسے ان کا قول اونی چادروں کا جبہ سردی کی ڈھال ہے اور جیسے ان کا قول جاہل یا تو زیادتی کرنے والا ہے یا کمی کرنے والا ہے اور حرف مشدد (اس باب میں) مخفف کے حکم میں ہے اور جیسے ان کا قول بدعت شرک کا جال ہے اور اگر دونوں (الفاظ) اعداد حروف میں مختلف ہوں تو اس کا نام ناقص رکھا جاتا ہے اور وہ (اختلاف) یا تو ایک حرف کے ساتھ ہوگا اول میں جیسے اور لپٹ گئی پنڈلی پر پنڈلی، تیرے رب کی طرف اس دن کھینچ کر چلے جانا ہے یا وسط میں جیسے کوشش کرنا میری طاقت ہے یا آخر میں جیسے اس کا قول مصرعہ: بڑھاتے ہیں وہ ہاتھ مارنے والے حفاظت کرنے والے اور بسا اوقات اس کا نام مطرف رکھا جاتا ہے یا زائد کے ساتھ ہوگا جیسے اس (خنساء) کا قول بیشک رونا شفاء ہے پسلیوں کے درمیان اندرونی سوزش سے اور بسا اوقات (اس قسم کا) مذیل نام رکھا جاتا ہے۔

تشریح: اگر متجانسین کے دونوں الفاظ، انواع حروف، اعداد حروف، اور ترتیب حروف میں متفق ہوں، صرف ہیئت حروف میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو اس کا نام ''تجنیس محرف'' رکھا جاتا ہے، محرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ ہیئت حروف میں ایک، دوسرے سے منحرف ہے، کلمہ کی حرکت وسکون، کلمہ کی ہیئت ہے، دونوں الفاظ کی ہیئت کے مختلف ہونے کی ایک شکل یہ ہے کہ صرف حرکت کا اختلاف ہو جیسے اہل عرب کا قول جبة البرد جنة البرد، اونی چادروں کا جبہ سردی کی ڈھال ہے۔ اس میں پہلے والے بُرد ضمہ کے ساتھ اور دوسرے والے بَرد فتحہ کے ساتھ ہونے کی وجہ سے صرف ہیئت میں مختلف ہے باقی دونوں کے حروف، تعداد حروف اور ترتیب حروف متفق ہیں پس اس مقولہ میں تجنیس محرف ہے، صرف ہیئت حروف کے مختلف ہونے میں، اس مذکورہ مقولہ کے مثل یہ قول بھی ہے الجاھل اما مفرط او مفرط، اس میں مُفْرِط (فاء کے سکون کے ساتھ) اور مُفَرِّط (فاء کی حرکت کے ساتھ) میں ہیئت کا اختلاف اس اعتبار سے ہے کہ ایک میں فاء ساکن ہے اور ایک میں متحرک ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ راء پر تشدید ہونے کی وجہ سے راء کو دو حروف شمار کر کے اعداد حروف میں بھی اختلاف نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ اس میں صرف ہیئت حروف کا اختلاف ہے کیونکہ باب تجنیس میں حرف مشدد، مخفف کے حکم میں ہے کہ جیسے مخفف حرف ایک حرف ہوتا ہے ویسے ہی مشدد حرف بھی ایک ہی حرف ہوتا ہے، اور دونوں الفاظ متجانس کی ہیئت کے مختلف ہونے کی ایک شکل یہ ہے کہ حرکت وسکون تمام کا اختلاف ہو جیسے کہا جاتا ہے البدعة شَرَکُ الشِرْکِ، اس میں اول میں شین مفتوح ہے اور ثانی میں مکسور ہے، اور اول میں راء مفتوح ہے اور ثانی میں راء ساکن ہے۔

وان اختلفا فی اعدادھا الخ . اگر دونوں الفاظ متجانسین، صرف اعداد حروف میں مختلف ہوں بایں طور کے ایک میں، زائد حروف ہوں اور ایک میں ناقص تو اس کا نام جناس ناقص رکھا جاتا ہے، ناقص اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان الفاظ متجانسین میں سے ایک ناقص ہوتا ہے، پھر یہ اختلاف کبھی اس طرح ہوگا کہ ایک میں ایک حرف زائد ہو اور یہ زیادتی بھی کلمہ کے اول اور شروع میں ہو جیسے والتفت الساق بالساق الی ربک یومئذ ن المساق، اس میں ساق اور مساق میں مجانست ہے لیکن اعداد حروف میں مختلف ہے اس لئے اس میں جناس ناقص ہے اور یہ اختلاف مساق کے اول میں ایک حرف میم کی زیادتی کے ساتھ ہے۔ یا ایک حرف کی زیادتی کلمہ کے بیچ میں ہو جیسے جدی جھدی، اس میں وسط کلمہ میں ایک حرف ھاء کی زیادتی ہے، یا ایک حرف کی زیادتی کلمہ کے اخیر میں ہوگی جیسے ابو تمام کا قول مصرعہ یمدون من اید عواص عواصم÷ اس میں

عواص اور عواصم دونوں الفاظ متجانس ہیں، ان دونوں میں سے ایک کلمہ عواصم کے اخیر میں حرف واحد میم کی زیادتی ہے۔ایک حرف کی زیادتی کلمہ کے اخیر میں ہوتو، اس کا نام بسااوقات مطرف بھی رکھا جاتا ہے۔

واما باكثر الخ . اور دونوں الفاظ متجانسین کے اعداد حروف میں اختلاف کبھی ایک حرف سے زائد کے ساتھ ہوگا جیسے خنساء کا قول: **ان البكاء هو الشفاء من الجوى بين الجوانح** ÷ جوی اور جوانح میں دو حروف "نون اور حاء" کی زیادتی کے ساتھ اعداد حروف میں اختلاف ہے، اس قسم کا نام بسااوقات مذیل رکھا جاتا ہے۔

وَاِنِ اخْتَلَفَا فِي اَنْوَاعِهَا فَيُشْتَرَطُ اَنْ لَّا يَقَعَ بِاَكْثَرَ مِنْ حَرْفٍ ثُمَّ الْحَرْفَانِ اِنْ كَانَا مُتَقَارِبَيْنِ سُمِّيَ مُضَارِعًا وَهُوَ اِمَّا فِي الْاَوَّلِ نَحْوُ بَيْنِي وَبَيْنَ كِنِّيْ لَيْلٌ دَامِسٌ ÷ وَطَرِيْقٌ طَامِسٌ اَوْ فِي الْوَسْطِ نَحْوُ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ اَوْ فِي الْاٰخِرِ نَحْوُ اَلْخَيْلُ مَعْقُوْدٌ بِنَوَاصِيْهَا الْخَيْرُ وَاِلَّا سُمِّيَ لَاحِقًا وَهُوَ اَيْضًا اِمَّا فِي الْاَوَّلِ نَحْوُ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ اَوْ فِي الْوَسْطِ نَحْوُ ذَالِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ اَوْ فِي الْاٰخِرِ نَحْوُ وَاِذَا جَاءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ .

ترجمہ: اور اگر وہ (دونوں الفاظ متجانسین) انواع حروف میں مختلف ہوں تو شرط یہ ہے کہ نہ واقع ہو حرف واحد سے زائد کے ساتھ پھر دونوں حروف (جن میں اختلاف واقع ہوا ہے) اگر متقارب المخرج ہوں تو اس کا نام جناس مضارع رکھا جاتا ہے اور وہ (تین قسم پر ہے) یا تو ابتداء میں ہوگا جیسے میرے اور میرے گھر کے درمیان شب تاریک و بے نشان راستے ہیں یا وسط میں جیسے اور وہ روکتے ہیں اس سے اور دور رہتے ہیں اس سے یا آخر میں جیسے گھوڑے کی پیشانی کے ساتھ وابستہ ہے بھلائی ورنہ تو اس کا نام رکھا کا تا ہے لاحق اور یہ بھی یا تو ابتداء میں ہوگا جیسے خرابی ہے ہر طعنہ دینے والے عیب چننے والے کے لئے یا وسط میں جیسے یہ بدلا ہے اس کا جو تم اتراتے پھرتے تھے زمین میں ناحق اور اس کا جو تم اکڑتے تھے یا آخر میں جیسے جب آیا ان کے پاس کوئی امر امن کا۔

تشریح: **وان اختلفا فى انواعها الخ** . الفاظ متجانسین اگر انواع حروف میں مختلف ہوں تو اس صورت میں تجانس پائے جانے کے لئے یہ شرط ہوگی کہ ایک حرف سے زائد کے ساتھ اختلاف واقع نہ ہو، پھر اگر وہ دونوں حروف جن میں اختلاف واقع ہے متقارب المخرج ہوں تو اس کا نام "جناس مضارع" رکھا جاتا ہے اور جناس مضارع کی تین قسمیں ہیں اس لئے کہ وہ دونوں حروف جن میں اختلاف واقع ہے یا تو اول کلمہ میں ہوں گے جیسے حریری کا قول **بينى وبين كنى ليل دامس وطريق طامس** اس میں **دامس** میں دال اور **طامس** میں طاء دونوں میں اختلاف واقع ہے اور دونوں حروف دال اور طاء اول کلمہ میں ہے اور یہ دونوں قریب المخرج ہیں، یا وہ دونوں حروف وسط کلمہ میں ہوں گے جیسے اللہ تعالی کا قول **وهم ينهون عنه وينئون عنه** اس میں ھاء اور ہمزہ دو قریب المخرج حروف میں اختلاف ہے اور یہ دونوں حروف وسط کلمہ میں ہیں، یا وہ دونوں حروف کلمہ کے اخیر میں ہوں گے جیسے **الخيل معقود بنواصيها الخير** اس میں خیل میں لام اور خیر میں را متقارب المخرج ہیں اور کلمہ کے اخیر میں ہیں۔

والا سمى لا حقا الخ . ورنہ یعنی اگر ان دونوں الفاظ متجانسین کے دونوں متخالف حروف متقارب المخرج نہ ہوں تو اس کا نام لاحق رکھا جاتا ہے اور یہ جناس لاحق بھی یا تو اول کلمہ میں ہوگا جیسے **ويل لكل همزة لمزة** یہاں **همزة** میں ھاء اور **لمزة** میں لام دونوں متخالف، اور بعید المخرج حروف ہیں اور اول کلمہ میں ہیں، یا وہ دونوں حروف جو متخالف اور متباعد المخرج ہیں وسط کلمہ میں ہوں گے جیسے **ذالكم بما كنتم تفرحون**

فی الارض بغیر الحق وبما کنتم تمرحون اس میں تفرحون کی فاء اور تمرحون کی میم وسط کلمہ میں ہیں اور یہ دونوں بعید المخرج ہیں یا اخیر کلمہ میں ہوں گے جیسے واذا جاء ھم امر من الامن اس میں امر میں راء اور امن میں نون دو متخالف اور متباعد المخرج حروف ہیں جو اخیر کلمہ میں ہیں۔

وَاِنِ اخْتَلَفَا فِي تَرْتِيْبِهَا سُمِّيَ تَجْنِيْسَ الْقَلْبِ نَحْوُ حُسَامُهٗ فَتْحٌ لِاَوْلِيَائِهٖ حَتْفٌ لِاَعْدَائِهٖ وَيُسَمّٰى قَلْبَ الْكُلِّ وَنَحْوُ اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا وَاٰمِنْ رَوْعَاتِنَا وَيُسَمّٰى قَلْبَ بَعْضٍ وَاِذَا وَقَعَ اَحَدُهُمَا فِي اَوَّلِ الْبَيْتِ وَالْاٰخَرُ فِي اٰخِرِهٖ سُمِّيَ مَقْلُوْبًا مُجَنَّحًا كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَاحَ اَنْوَارُ النَّدٰى ÷ مِنْ كَفِّهٖ فِي كُلِّ حَالٍ ÷ وَاِذَا وَلِيَ اَحَدُ الْمُتَجَانِسَيْنِ الْاٰخَرَ سُمِّيَ مُزْدَوَجًا وَمُكَرَّرًا وَمُرَدَّدًا نَحْوُ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ يَّقِيْنٍ وَيَلْحَقُ بِالْجِنَاسِ شَيْئَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّجْمَعَ اللَّفْظَيْنِ الْاِشْتِقَاقُ نَحْوُ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ وَالثَّانِيْ اَنْ يَّجْمَعَهُمَا الْمُشَابَهَةُ وَهِيَ مَا يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ نَحْوُ قَالَ اِنِّيْ لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِيْنَ.

ترجمہ: اور اگر (دونوں الفاظ متجانس) مختلف ہوں ترتیب حروف میں تو اس (نوع) کا نام تجنیس قلب رکھا جاتا ہے جیسے اس کی تلوار دوستوں کے لئے فتح اور دشمنوں کے لئے موت ہے اور اس کا نام قلب کل رکھا جاتا ہے اور جیسے اے اللہ ہمارے عیوب چھپالے اور ہم کو گھبراہٹوں سے محفوظ رکھ اور اس کا نام قلب بعض رکھا جاتا ہے اور جب واقع ہو ان دونوں میں سے ایک شعر کے شروع میں اور دوسرا اس کے آخر میں تو اس کا نام مقلوب مجنح رکھا جاتا ہے جیسے اس کا قول شعر ظاہر ہیں سخاوت کے انوار اس کی ہتھیلی سے ہر حال میں اور جب متصل ہو دو متجانس میں سے ایک دوسرے کے تو اس کا نام مزدوج، مکرر اور مردد رکھا جاتا ہے جیسے لایا ہوں میں تیرے پاس سبا سے یقینی خبر اور لاحق ہوتی ہیں جناس سے دو چیزیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ دو لفظوں کو مادہ اشتقاق جمع کرے جیسے تو سیدھا رکھ اپنا منہ سیدھی راہ پر دوسرے یہ کہ جامع ہو ان دونوں (لفظوں) کو مشابہت اور وہ وہ (اتفاق) ہے جو مشابہ اشتقاق ہو جیسے کہا بیشک میں تمہارے کلام سے بیزار ہوں۔

تشریح: وان اختلفا فی ترتیبھا الخ . اگر دونوں الفاظ متجانسین ترتیب حروف میں مختلف ہوں نہ کہ ہیئت، اعداد، اور نوع میں تو اس قسم کا نام تجنیس قلب رکھا جاتا ہے جیسے حسامه فتح لاولیائه حتف لاعدائه اس میں فتح اور حتف دونوں الفاظ متجانس ہیں ان دونوں کی ترتیب حروف بدلی ہوئی ہے، نہ کہ اعداد حروف، نوع حروف، اور ہیئت حروف، اور اس تجنیس قلب کا نام قلب کل ہے کیونکہ اس کے تمام حروف کی ترتیب بدلی ہوئی ہے، اور جیسے اللھم استر عوراتنا وآمن روعاتنا۔ اس میں عوراتنا اور روعاتنا دونوں الفاظ متجانسین کے بعض حروف کی ترتیب بدلی ہوئی ہے اس لئے اس کا نام قلب بعض رکھا جاتا ہے۔

واذا وقع احدهما الخ . دونوں الفاظ متجانسین جن کے حروف کی ترتیب بدلی ہوئی ہو جن کو قلب کہتے ہیں، اگر ان دونوں میں سے ایک لفظ، شعر کے شروع میں ہو اور دوسرا لفظ شعر کے اخیر میں ہوں تو اس وقت اس تجنیس قلب کا نام مقلوب مجنح رکھا جاتا ہے جیسے لا معلوم شاعر کا قول شعر لاح انوار الندی ÷ من کفه فی کل حال ÷ اس میں لاح اور حال دونوں الفاظ متجانسین کے حروف کی ترتیب بدلی ہوئی ہے ان میں سے ایک "لاح" شعر کے شروع میں ہے اور دوسرا "حال" شعر کے اخیر میں ہے، اور جب دونوں الفاظ متجانسین جن کے حروف کی ترتیب بدلی ہوئی ہے، ان میں سے ایک، دوسرے سے ملا ہوا ہو تو قلب کی اس صورت کا نام "جناس مزدوج، مکرر اور مردد" رکھا جاتا ہے جیسے جئتک من سبا بنبا یقین اس میں سبا اور نبا دونوں الفاظ متجانسین کے حروف کی ترتیب بدلی ہوئی ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔

ویلحق بالجناس شیئان الخ ۔ دو چیزیں ایسی ہیں جو جناس کے قبیل سے تو نہیں ہیں لیکن جناس سے ملحق اور ملی ہوئی ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ دو الفاظ ایسے ہوں جن کو مادۂ اشتقاق جامع ہو یعنی دونوں الفاظ کے مادۂ اشتقاق ایک ہو جیسے **فاقم وجهک للدین القیم** اس میں اقم اور قیم دونوں **قام یقوم** سے مشتق ہیں۔ اور جناس سے ملحق دوسری چیز یہ ہے کہ دو الفاظ ایسے ہوں جن کا مادۂ اشتقاق ایک تو نہ ہو لیکن دونوں کا مادۂ اشتقاق ایک دوسرے کے مشابہ ہو جیسے **قال انی لعملکم من القالین** اس میں قال اور قالین دونوں میں سے ایک قال کا مادۂ اشتقاق **قول** اور دوسرے کا مادۂ اشتقاق **قلی** ہے اور یہ دونوں مادۂ اشتقاق ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔

وَمِنْهُ رَدُّ الْعَجُزِ عَلَى الصَّدْرِ وَهُوَ فِي النَّثْرِ اَن يُّجْعَلَ اَحَدُ اللَّفْظَيْنِ الْمُكَرَّرَيْنِ اَوِالْمُتَجَانِسَيْنِ اَوِ الْمُلْحَقَيْنِ بِهِمَا فِي اَوَّلِ الْفِقْرَةِ وَالْاٰخَرُ فِي اٰخِرِهَا نَحْوُ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰهُ وَنَحْوُ سَائِلُ اللَّئِيْمِ يَرْجِعُ وَدَمْعُهٗ سَائِلٌ وَنَحْوُ اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا وَنَحْوُ قَالَ اِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِيْنَ .

ترجمہ: اور اسی (محسنات لفظیہ) میں سے رد العجز علی الصدر ہے اور وہ نثر میں یہ ہے کہ دو ایسے لفظوں میں سے ایک کو جو مکرر ہوں یا متجانس ہوں یا متجانسین سے ملحق ہوں فقرہ کے شروع میں اور دوسرے (لفظ) کو اس کے آخر میں کر دیا جائے جیسے ڈرتا ہے تو لوگوں سے حالانکہ اللہ زیادہ حق رکھتے ہیں کہ تو ان سے ڈرو اور جیسے کمینہ آدمی سے سوال کرنے والا لوٹتا ہے اس حال میں کہ اس کا آنسو بہہ رہا ہوتا ہے اور جیسے اپنے رب سے بخشش چاہو بیشک وہ بخشنے والا ہے اور جیسے، کہا بیشک میں تمہارے کام سے بیزار ہوں۔

تشریح: محسنات لفظیہ میں سے ایک **رد العجز علی الصدر** ہے، **رد العجز علی الصدر** نثر اور نظم دونوں میں پایا جاتا ہے، نثر میں یہ ہے کہ دو مکرر الفاظ میں سے ایک لفظ یا دونوں متجانس الفاظ میں سے ایک لفظ، یا ملحقین بھما میں سے ایک لفظ کو جملہ کے شروع میں اور دوسرے لفظ کو جملہ کے آخر میں کر دیا جائے۔ ملحقین بھما میں ھما ضمیر کا مرجع "متجانسین" ہے، اور ملحقین ملحق کا تثنیہ ہے، اب مطلب ہوگا متجانسین سے دو ملحق چیزیں، متجانسین سے دو ملحق چیزوں میں سے ایک یہ ہے کہ دو ایسے الفاظ ہوں جن کا مادۂ اشتقاق ایک ہو جیسے **فاقم وجهک للدین القیم**، اس کی تفصیل ابھی اوپر آئی ہے، متجانسین سے دو ملحق چیزوں میں سے دوسری چیز یہ ہے کہ دو ایسے الفاظ ہوں جن کا مادۂ اشتقاق ایک تو نہ ہو البتہ ان دونوں کا مادۂ اشتقاق ایک دوسرے کے مشابہ ہو جیسے **قال انی لعملکم من القالین** اس کی بھی تفصیل آ چکی ہے۔

اگلی عبارت سے پہلے یہ یاد رکھئے کہ دو مکرر الفاظ، لفظ اور معنی دونوں میں متفق ہوتے ہیں، اور دو متجانس الفاظ، لفظ میں تو متفق ہوتے ہیں لیکن معنی میں مختلف ہوتے ہیں۔ نثر میں **رد العجز علی الصدر** کی تمام صورتیں مع امثلہ ملاحظہ فرمائیں!

(۱) دو مکرر لفظوں میں سے ایک کو جملہ کے شروع میں اور دوسرے کو جملہ کے آخر میں کر دیا جائے جیسے **وتخشى الناس والله احق ان تخشٰه**، ڈرتا ہے تو لوگوں سے حالانکہ اللہ زیادہ حق رکھتے ہیں کہ تو ان سے ڈرو۔ اس میں **تخشی** مکرر ہے کیونکہ دونوں **تخشی**، لفظ اور معنی میں متفق ہیں ان میں سے ایک جملہ کے شروع میں اور دوسرا جملہ کے آخر میں ہے۔

(۲) دو متجانس الفاظ میں سے ایک کو جملہ کے شروع میں اور دوسرے کو جملہ کے آخر میں کر دیا جائے جیسے **سائل اللئیم یرجع دمعه سائل**، کمینہ آدمی سے سوال کرنے والا لوٹتا ہے اس حال میں کہ اس کا آنسو بہہ رہا ہوتا ہے۔ اس میں دونوں **سائل** متجانس الفاظ ہیں، کیونکہ دونوں الفاظ، لفظ میں متفق ہیں لیکن معنی میں مختلف ہیں، ان دونوں **سائل** میں سے ایک، جملہ کے شروع میں اور دوسرا جملہ کے آخر میں ہے۔

(۳) ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت یعنی دوایسے الفاظ ہوں جن کا مادۂ اشتقاق ایک ہو، ان دونوں میں سے ایک کو جملہ کے شروع میں اور دوسرے کو جملہ کے آخر میں کر دیا جائے، جیسے **استغفروا ربکم انه کا غفارا**، اس میں **استغفروا** اور **غفارا**، دونوں الفاظ متجانس نہیں ہیں کیونکہ دونوں، لفظ میں متفق نہیں ہیں بلکہ ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت ہے کیونکہ دونوں کا مادۂ اشتقاق ایک ہے کہ دونوں **مغفرة** سے مشتق ہیں، ان دو نوں میں سے ایک جملہ کے شروع میں اور دوسرا جملہ کے آخر میں ہے۔

(۴) ملحق بالمتجانسین کی دوسری صورت یعنی دوایسے الفاظ ہوں جن کا مادۂ ایک نہ ہو بلکہ مختلف ہو البتہ دونوں کے مادۂ اشتقاق ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، ان دونوں میں سے ایک کو جملہ کے شروع میں اور دوسرے کو جملہ کے آخر میں کر دیا جائے جیسے **قال انی لعملکم من القالین** ،اس میں **قال** کا مادۂ اشتقاق، **قول** اور **قالین** کا مادۂ اشتقاق **قلی** ہے جو ایک تو نہیں ہیں البتہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں ان دونوں **قال** اور **قالین** میں سے ایک؛ جملہ کے شروع میں اور دوسرا؛ جملہ کے آخر میں ہے۔

وَفِي النَّظْمِ اَن يَّكُوْنَ اَحَدُهُمَافِي اٰخِرِ الْبَيْتِ وَالْاٰخَرُ فِي صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ اَوْحَشْوِهٖ اَوْاٰخِرِهٖ اَوْ فِي صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِيْ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ سَرِيْعٌ اِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطِمُ وَجْهَهٗ÷وَلَيْسَ اِلٰى دَاعِ النَّدٰى بِسَرِيْعٍ÷وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ تَمَتَّعْ مِنْ شَمِيْمِ عَرَارِ نَجْدٍ ÷فَمَا بَعْدَالْعَشِيَّةِ مِنْ عَرَارٍ÷وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَمَنْ كَانَ بِالْبِيْضِ الْكَوَاعِبِ مُغْرَمًا ÷فَمَا زِلْتُ بِالْبِيْضِ الْقَوَاضِبِ مُغْرَمًا وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَاِن لَّمْ يَكُنْ اِلَّا مُعَرَّجَ سَاعَةٍ÷قَلِيْلًا فَاِنِّي نَافِعٌ لِيْ قَلِيْلُهَا ÷وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ دَعَانِي مِن مَّلَامِكُمَا سَفَاهًا ÷فَدَاعِيُ الشَّوْقِ قَبْلَكُمَا دَعَانِي وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَاِذَا الْبَلَابِلُ اَفْصَحَتْ بُلُغَاتِهَا ÷فَانْفِ الْبَلَابِلَ بِاحْتِسَاءِ بَلَابِلَ ÷وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَمَشْغُوْفٌ بِاٰيَاتِ الْمَثَانِيْ ÷وَمَفْتُوْنٌ بِرَنَّاتِ الْمَثَانِي ÷وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اَمَّلْتُهُمْ ثُمَّ تَاَمَّلْتُهُمْ ÷فَلَاحَ لِيْ اَن لَّيْسَ فِيْهِمْ فَلَاحُ÷

ترجمہ: اور نظم میں (**رد العجز علی الصدر**) یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک شعر کے آخر میں ہو اور دوسرا مصراع اول کے شروع میں یا اس کے وسط میں یا اس کے آخر میں یا مصراع ثانی کے شروع میں ہو جیسے اس کا قول شعر جلد باز ہے وہ چچازاد بھائی کے چہرے پر چپت مارنے میں اور داعی سخاوت کی طرف جلد باز نہیں ہے، اور اس کا قول شعر نفع حاصل کر لو نجد کے پھول سونگھ کر کیونکہ شام کے بعد پھول نہ ہوں گے اور اس کا قول شعر جو فریفتہ ہو پستان ابھری ہوئی خوبصورت عورتوں پر تو ہوا کرے میں تو سفید اور تیز کاٹنے والی تلواروں پر فریفتہ ہوں اور اس کا قول شعر: اگر چہ نہ ہو مگر ایک گھڑی کی تھوڑی سی اقامت کیونکہ اس کا قلیل حصہ بھی میرے لئے نافع ہے اور اس کا قول شعر: چھوڑ دو تم مجھ کو بوجہ بیوقوفی اپنی ملامت سے کیونکہ داعی شوق نے مجھے تم سے پہلے بلا لیا اور جیسے اس کا قول شعر: جب بلبلیں عمدہ بولیاں بولے تو دور کر، رنج وغم کو، کوزہ شراب پی کر اور اس کا قول شعر: بعض لوگ قرآن کی آیتوں پر عاشق ہیں اور بعض باجوں کے نغمات پر اور اس کا قول شعر میں نے اس سے امید رکھی پھر ان کے متعلق غور کیا تو میرے لئے ظاہر ہوا کہ ان میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔

تشریح: **وفی النظم ان یکون احدهما الخ** . نظم میں **رد العجز علی الصدر** یہ ہے کہ دو الفاظ مکرر، یا دو الفاظ متجانسین، یا ملحقین بالمتجانسین میں سے ایک لفظ، شعر کے آخر میں یعنی مصرعہ ثانی کے آخر میں ہو، اور دوسرا لفظ، شعر کے پہلے مصرعہ، کے شروع میں یا وسط میں، یا آخر میں ہو، یا مصرعہ ثانی کے شروع میں ہو، یہ تو نظم میں **رد العجز علی الصدر** کی اجمالی صورتیں ہیں، ان صورتوں کی تفصیل مع امثلہ ملاحظہ فرمائیں!

(۱) دومکرر الفاظ میں سے ایک؛شعر کے آخر میں اور دوسرا،اسی شعر کے مصرعہ اول کے شروع میں ہو جیسے مغیرہ بن عبداللہ کا قول شعر: **سریع الی ابن العم یلطم وجهه÷ولیس الی داع الندی بسریع** ÷ جلد باز ہے وہ چچازاد بھائی کے چہرے پر چپت مارنے میں اور داعی سخاوت کی طرف جلد باز نہیں ہے،اس میں سریع مکرر ہے ان میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،شعر کے پہلے مصرعہ کے شروع میں ہے۔

(۲) دو الفاظ مکرر میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،مصرعہ اول کے بیچ میں ہو جیسے صمہ بن عبداللہ کا قول شعر: **تمتع من شمیم عرار نجد ÷فما بعدالعشیة من عرار** ÷ نفع حاصل کرلو نجد کے پھول سونگھ کر کیونکہ شام کے بعد پھول نہ ہوں گے۔اس میں عرار مکرر ہے ان میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،مصرعہ اول کے بیچ میں ہے۔

(۳) دو الفاظ مکرر میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا اسی شعر کے مصرعہ اول کے آخر میں ہو جیسے ابوتمام کا قول شعر **ومن کان بالبیض الکواعب مغرما ÷فما زالت بالبیض القواضب مغرما**. اسمیں مغرما الفاظ مکرر میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،شعر کے مصرعہ اول کے آخر میں ہے۔

(۴) دو مکرر الفاظ میں سے ایک شعر کے آخر میں اور دوسرا،مصرعہ ثانی کے شروع میں جیسے ذوالرمۃ شاعر کے اس قول میں شعر: **وان لم یکن معرج ساعة÷قلیلا فانی نافع لی قلیلها**÷اگرچہ نہ ہو مگر ایک گھڑی کی تھوڑی سی اقامت کیونکہ اس کا قلیل حصہ بھی میرے لئے نافع ہے۔اس میں ''قلیل'' مکرر میں سے ایک:شعر کے آخر میں اور دوسرا:شعر کے دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہے۔

(۵) دو الفاظ متجانس میں سے ایک شعر کے آخر میں اور دوسرا،اسی شعر کے مصرعہ اول کے شروع میں ہو جیسے قاضی ارجانی کا قول شعر: **دعانی من ملامکما سفاها ÷فداعی الشوق قبلکما دعانی** ÷ چھوڑ دو تم مجھ کو بوجہ بیوقوفی اپنی ملامت سے کیونکہ داعی شوق نے مجھے تم سے پہلے بلالیا۔اس میں دونوں دعانی الفاظ متجانس ہیں،کیونکہ دونوں،لفظ میں متفق اور معنی میں مختلف ہیں،ان میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،شعر کے مصرعہ اول کے شروع میں ہے۔

(۶) دو الفاظ متجانس میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،اسی شعر کے مصرعہ اول کے بیچ میں ہو جیسے ثعالبی کا قول شعر **واذا البلابل افصحت بلغاتها ÷فانف البلابل باحتساء بلابل** ÷ جب بلبل عمدہ بولیاں بولے تو دور کرر نج وغم کو،کوزہ شراب پی کر۔اس میں بلابل دو متجانس الفاظ ہیں کیونکہ دونوں،لفظ میں متفق ہیں لیکن معنی میں مختلف ہیں جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے،ان میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،مصرعہ اول کے بیچ میں ہے،اذا کے بعد ہونے کی وجہ سے بلابل بیچ میں ہے۔

(۷) دو متجانس الفاظ میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،اسی شعر کے مصرعہ اول کے آخر میں ہو جیسے صاحب مقامات حریری کا قول شعر: **فمغشوف بایات المثانی ÷ومفتون برنات المثانی** ÷ بعض لوگ قرآن کی آیتوں پر عاشق ہیں اور بعض باجوں کے نغمات پر۔اس میں مثانی دو الفاظ متجانس ہیں ان میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،شعر کے مصرعہ اول کے آخر میں ہے۔

(۸) دو الفاظ متجانس میں سے ایک،شعر کے آخر میں اور دوسرا،اسی شعر کے مصرعہ ثانی کے شروع میں ہو جیسے قاضی ارجانی کا قول شعر: **املتهم ثم تاملتهم ÷فلاح لی ان لیس فیهم فلاح**÷میں نے اس سے امید رکھی پھر ان کے متعلق غور کیا تو میرے لئے ظاہر ہوا کہ ان میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔اس میں فلاح دو متجانس الفاظ ہیں ان میں سے ایک شعر کے آخر میں اور دوسرا،شعر کے مصرعہ ثانی کے شروع میں ہے۔

وَقَوْلِہٖ شِعْرٌ ضَرَائِبَ اَبْدَعْتَهَا فِی السَّمَاحِ ÷ فَلَسْنَا نَرٰی لَکَ فِيْهَا ضَرِيْبًا ÷ وَقَوْلِہٖ شِعْرٌ اِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَخْزَنْ عَلَيْهِ لِسَانَهٗ ÷ فَلَيْسَ عَلٰی شَیْءٍ سِوَاهُ بِخَزَّانٍ ÷ وَقَوْلِہٖ شِعْرٌ لَوِ اخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْاِحْسَانِ زُرْتُکُمْ ÷ وَالْعَذْبُ يُهْجَرُ لِلْاِفْرَاطِ فِی الْخَصَرِ ÷ وَقَوْلِہٖ شِعْرٌ فَدَعِ الْوَعِيْدَ فَمَا وَعِيْدُکَ ضَائِرِیْ ÷ اَطَنِيْنُ اَجْنِحَةِ الذُّبَابِ يُضِيْرُ ÷ وَقَوْلِہٖ شِعْرٌ وَقَدْ کَانَتِ الْبِيْضُ الْقَوَاضِبُ فِی الْوَغٰی ÷ بَوَاتِرَ فَهِیَ الْاٰنَ مِنْ بَعْدِہٖ بُتْرٌ ÷

ترجمہ: اوراس کا قول شعر: فطرتیں ایجاد کی ہے تو نے سخاوت میں پس ہم نہیں دیکھتے ہیں تیرا ان میں کوئی مثل اوراس کا قول شعر: جب آدمی اپنی زبان کی حفاظت نہ کرسکے تو اس کے ماسوا چیز کی حفاظت نہیں کرسکتا اوراس کا قول شعر: اگر تم احسان میں کمی کرتے تو میں تمہاری زیارت کرتا اور میٹھا (پانی) بہت ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے اوراس کا قول شعر: پس تم دھمکی چھوڑ دو کیونکہ تیری دھمکی میرے لئے ضرر رساں نہیں ہے کیا مکھی کے پروں کی آواز (بھنبھناہٹ) نقصان دے سکتی ہے اوراس کا قول شعر: تھیں چمکدار تیز تلواریں لڑائی میں دشمنوں کو کاٹنے والی اوراب وہ ممدوح کے بعد بیکار ہوگئیں۔

تشریح: (۹) دوایسے الفاظ جن کا تعلق ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت سے ہو اوران دونوں میں سے ایک، شعر کے آخر میں اور دوسرا، اسی شعر کے مصرعہ اول کے شروع میں ہو (ملحق بالمتجانسین کی دونوں صورتوں کا بیان ہو چکا ہے) جیسے سری رخاء کا قول جو بحتری کے قول سے مسروق ہے ،شعر: **ضرائب ابدعتها فی السماح ÷ فلسنا نری لک فيها ضريبا** ÷ فطرتیں ایجاد کی ہے تو نے سخاوت میں پس ہم نہیں دیکھتے ہیں تیرا ان میں کوئی مثل۔ اس میں ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت ہے یعنی ضرائب اور ضریب کا مادہ اشتقاق ایک ہے اوران میں سے ایک شعر کے آخر میں ہے اور دوسرا، مصرعہ اول کے شروع میں ہے۔

(۱۰) دوایسے الفاظ جن کا ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت سے تعلق ہو، ان دونوں میں سے ایک، شعر کے آخر میں اور دوسرا، اسی شعر کے مصرعہ اول کے بیچ میں ہو جیسے امرأ القیس کا قول شعر: **اذا المرء لم يخزن عليه لسانه ÷ فليس علی شیء سواه بخزان** ÷ جب آدمی اپنی زبان کی حفاظت نہ کرسکے تو اس کے ماسوا چیز کی حفاظت نہیں کرسکتا۔ اس میں یخزن اور خزان دونوں، ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت کے قبیل سے ہے کیونکہ دونوں کا مادۂ اشتقاق ایک ہے اوران میں سے ایک، شعر کے آخر میں اور دوسرا، مصرعہ اول کے بیچ میں ہے۔

(۱۱) یہاں سے خلاف ترتیب، ملحق بالمتجانسین کی دوسری صورت کی چار صورتوں میں سے دوسری صورت کی مثال بیان کی گئی ہے اور باقی تین صورتوں کی مثالیں متروک ہیں جن کو صاحب مختصر المعانی نے تلخیص المفتاح کی شرح ''مطول'' میں ذکر کیا ہے، اور ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت کی چار صورتوں میں تیسری اور چوتھی صورتوں کی امثلہ اس کے بعد آتی ہیں۔ بہر حال دوایسے الفاظ جو ملحق بالمتجانسین کی دوسری صورت کے قبیل سے ہوں اوران میں سے ایک، شعر کے آخر میں اور دوسرا، اسی شعر کے مصرعہ اول کے بیچ میں ہو جیسے ابوالعلاء معری کا قول شعر: **لو اختصرتم من الاحسان زرتکم ÷ والعذب يهجر للافراط فی الخصر** ÷ اگر تم احسان میں کمی کرتے تو میں تمہاری زیارت کرتا اور میٹھا (پانی) بہت ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس میں اختصرتم اور الخصر دونوں ملحق بالمتجانسین کی دوسری صورت کی چار صورتوں میں سے دوسری صورت ہے، ملحق بالمتجانسین کی دوسری صورت تو اس لئے ہے کہ ان دونوں الفاظ کا مادۂ اشتقاق ایک دوسرے کے مشابہ ہے، اوراس کی چار صورتوں میں سے دوسری صورت اس لئے ہے ان الفاظ میں سے ایک، شعر کے آخر میں اور دوسرا، اس شعر کے مصرعہ اول کے بیچ میں ہے۔

(۱۲) دو ایسے الفاظ ہوں جو ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت کے قبیل سے ہو اور ان دونوں میں سے ایک شعر کے آخر میں اور دوسرا مصرعہ اول کے آخر میں ہو جیسے عبداللہ بن محمد کا قول شعر: فدع الوعید فما وعیدک ضائری ÷ اطنین اجنحة الذباب یضیر ÷ پس تم دھمکی چھوڑ دو کیونکہ تیری دھمکی میرے لئے ضرر رساں نہیں ہے کیا مکھی کی بھنبھناہٹ نقصان دے سکتی ہے۔ اس میں ضائری اور یضیر دونوں ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت کے قبیل سے ہے کیونکہ دونوں کا مادۂ اشتقاق ایک (ضیر) ہے، ان دونوں میں سے ایک شعر کے آخر میں اور دوسرا، شعر کے پہلے مصرعہ کے آخر میں ہے۔

(۱۳) دو ایسے الفاظ جو ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت کے قبیل سے ہوں اور ان دونوں میں سے ایک، شعر کے آخر میں اور دوسرا، اسی شعر کے دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو جیسے ابو تمام کا قول شعر: وقد کانت البیض القواضب فی الوغی ÷ بواتر فهی الا ٰن من بعده بتر ÷ تھیں چمکدار تیز تلواریں لڑائی میں دشمنوں کو کاٹنے والی اور اب وہ ممدوح کے بعد بیکار ہوگئیں۔ اس میں بواتر اور بتر دونوں الفاظ، ملحق بالمتجانسین کی پہلی صورت کے قبیل سے ہے کیونکہ دونوں کا مادۂ اشتقاق ایک ہے اور ان دونوں میں سے ایک شعر کے آخر میں اور دوسرا، دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہے۔

وَمِنْهُ السَّجْعُ قِيْلَ هُوَ تَوَاطُؤُ الْفَاصِلَتَيْنِ مِنَ النَّثْرِ عَلٰى حَرْفٍ وَاحِدٍ وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِ السَّكَّاكِيِّ وَهُوَ فِي النَّثْرِ كَالْقَافِيَةِ فِي الشِّعْرِ وَهُوَ مُطَرَّفٌ اِنِ اخْتَلَفَتَا فِي الْوَزْنِ نَحْوُ مَالَكُمْ لَاتَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ مَا فِي اِحْدَى الْقَرِيْنَتَيْنِ اَوْ اَكْثَرِهٖ مِثْلَ مَايُقَابِلُهُ مِنَ الْاُخْرٰى فِي الْوَزْنِ وَالتَّقْفِيَةِ فَتَرْصِيْعٌ نَحْوُ فَهُوَ يَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهٖ وَيَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهٖ وَاِلَّا فَمُتَوَازٍ نَحْوُ فِيْهَا سُرُرٌ مَّرْفُوْعَةٌ وَاَكْوَابٌ مَّوْضُوْعَةٌ .

ترجمہ: اور اسی (محسنات لفظیہ) میں سے ایک سجع ہے کہا گیا ہے وہ (سجع) نثر کے دو فاصلوں کا ایک حرف پر متفق ہونا ہے اور یہی معنی ہے سکاکی کے اس قول کا کہ ''وہ سجع نثر میں قافیہ کی طرح ہے شعر میں'' اور وہ (سجع) مطرف ہے اگر دونوں (فاصلے) وزن میں مختلف ہوں جیسے کیا ہوا ہے تم کو کیوں نہیں امید رکھتے اللہ سے بڑائی کی حالانکہ اسی نے بنایا تم کو طرح طرح سے ورنہ پس اگر تمام ہو وہ جو دو قرینوں میں سے ایک میں ہے یا اس کا اکثر مثل اس کے جو اس کے مقابل دوسرا ہے وزن اور قافیہ بندی میں تو ترصیع ہے جیسے وہ ڈھال رہا تھا قافیہ بند کلام کو اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ اور کھٹکھٹا رہا تھا کانوں کو اپنے وعظ کی ڈانٹ سے ورنہ متوازی ہے جیسے اس میں تخت ہیں اونچے (بچھے ہوئے) اور آبخورے چنے ہوئے۔

تشریح: فاصلہ: جملہ کے آخری کلمہ کو کہتے ہیں۔ محسنات لفظیہ میں سے ایک صنعت سجع ہے، سجع: لغت میں کبوتر کی آواز کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں نثر کے دو فاصلوں کا ایک حرف پر متفق ہونا ہے، علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ سجع: نثر میں ایسے ہی ہے جیسے قافیہ شعر میں، مصنف فرماتے ہیں کہ سجع کی ہماری مذکورہ تعریف کا جو معنی اور مفہوم ہے، علامہ سکاکی کی تعریف کا بھی وہی معنی و مفہوم ہے اور وہ اس طرح کہ شعر کا قافیہ اور نثر کا سجع دونوں آخری حرف پر متفق ہوتے ہیں۔

وهو مطرف الخ. سجع کی تین قسمیں ہیں، اگر دونوں فاصلے جو ایک حرف پر متفق ہیں وزن میں ایک دوسرے سے مختلف اور الگ ہوں تو اس سجع کو سجع مطرف کہا جاتا ہے جیسے ما لکم لا ترجون لله وقارا وقد خلقکم اطوارا، اس میں مالکم لا ترجون لله وقارا، کا فاصلہ یعنی آخری کلمہ وقارا، اور وقد خلقکم اطوارا، کا فاصلہ یعنی آخری کلمہ اطوارا، دونوں کا آخری حرف ایک ہے اور ان دونوں کا وزن الگ الگ

ہے پس اس آیت میں سجع مطرف پایا گیا، و الا، ورنہ یعنی اگر دونوں فاصلوں کا وزن مختلف نہ ہو، تو اس صورت میں اگر قرینتین یعنی دونوں جملوں میں سے ایک جملہ کے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ اس جملہ کے مقابل دوسرے جملہ کے مثل اور برابر ہو؛ وزن اور قافیہ بندی یعنی آخری حرف پر متفق ہونے میں تو ایسے سجع کو سجع ترصیع کہتے ہیں جیسے **فھو یطبع الاسجاع بجواھر لفظه ویقرع الاسماع بزواجر وعظه** دیکھئے! دوسرے جملہ **یقرع الاسماع بزواجر وعظه** میں جو بھی الفاظ ہیں وہ موافق ہیں، اپنے مقابل پہلے جملہ **یطبع الاسجاع بجواھر لفظه** کے، چنانچہ **یقرع**، **یطبع** کے۔ **الاسماع**، **الاسجاع** کے۔ **بزواجر**، **بجواھر** کے اور **وعظه**، **لفظه** کے موافق ہیں وزن اور قافیہ بندی میں پس اس میں سجع ترصیع پایا گیا۔

والا فمتواز الخ . ورنہ متوازی ہوگا یعنی اگر دوسرے جملہ کے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ پہلے جملہ کے الفاظ کے، وزن اور قافیہ میں موافق نہ ہوں، ہاں دونوں جملوں کا فاصلہ یعنی آخری کلمہ، وزن اور قافیہ کے اعتبار سے متفق ہوں تو ایسے سجع کو سجع متوازی کہتے ہیں جیسے **فیھا سرر مرفوعة واکواب موضوعة**. اس میں پہلے جملہ کا لفظ "**سرر**" اور دوسرے جملہ کا لفظ "**اکواب**" وزن اور قافیہ یعنی آخری حرف پر متفق نہیں ہیں، ہاں! ان دونوں جملوں کا فاصلہ یعنی آخری کلمہ **مرفوعة** اور **موضوعة** وزن اور قافیہ میں متفق ہیں۔

قِيْلَ وَاَحْسَنُ السَّجْعِ مَا تَسَاوَتْ قَرَائِنُهٗ نَحْوُ فِيْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ وَظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ ثُمَّ مَا طَالَتْ قَرِيْنَتُهُ الثَّانِيَةُ نَحْوُ وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى اَوِ الثَّالِثَةُ نَحْوُ خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ وَلَا يُحْسِنُ اَنْ تُوْتٰى قَرِيْنَتُهٗ اَقْصَرَ مِنْهَا كَثِيْرًا وَالْاَسْجَاعُ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى سُكُوْنِ الْاِعْجَازِ كَقَوْلِهِمْ مَا اَبْعَدَ مَا فَاتْ وَمَا اَقْرَبَ مَا هُوَ اٰتْ قِيْلَ وَلَا يُقَالُ فِي الْقُرْاٰنِ اَسْجَاعٌ بَلْ يُقَالُ فَوَاصِلُ وَقِيْلَ اَلسَّجْعُ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالنَّثْرِ وَمِثَالُهٗ مِنَ النَّظْمِ قَوْلُهٗ شِعْرٌ تَجَلّٰى بِهٖ رُشْدِىْ وَاَثْرَتْ بِهٖ يَدِىْ ÷ وَفَاضَ بِهٖ ثَمَدِىْ وَاَوْرٰى بِهٖ زَنْدِىْ ÷ وَمِنَ السَّجْعِ عَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ مَا يُسَمَّى التَّشْطِيْرُ وَهُوَ جَعْلُ كُلٍّ مِنْ شَطْرَيِ الْبَيْتِ سَجْعَةً مُخَالِفَةً لِّاُخْتِهَا كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ تَدْبِيْرُ مُعْتَصِمٍ بِاللّٰهِ مُنْتَقِمُ ÷ لِلّٰهِ مُرْتَغِبٌ فِي اللّٰهِ مُرْتَقِبُ ÷

ترجمه: کہا گیا ہے بہتر سجع وہ ہے جس کے قرینے برابر ہوں جیسے ہوں گے وہ بے حد بیریوں میں اور تہ بتہ کیلوں میں اور لمبے لمبے سایہ میں پھر وہ ہے جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جیسے قسم ہے تارے کی جب گرے بہکا نہیں تمہارا رفیق اور نہ بے راہ چلا، یا تیسرا (قرینہ طویل ہو) جیسے اس کو پکڑو پھر طوق ڈالو پھر آگ کے ڈھیر میں اس کو ڈالو اور یہ مستحسن نہیں ہے کہ بعد کا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت ہی چھوٹا ہو اور اسجاع مبنی ہیں سکون اعجاز پر جیسے ان کا قول کس قدر بعید ہے وہ جو فوت ہو چکی اور کتنی قریب ہے وہ جو آنے والی ہے کہا گیا ہے کہ نہ کہا جائے کہ قرآن میں اسجاع ہیں بلکہ کہا جائے فواصل ہیں اور کہا گیا ہے کہ سجع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے اور اس کی مثال نظم سے اس کا قول ہے شعر: اس (ممدوح) کی وجہ سے میری ہدایت روشن اور میرا ہاتھ غنی اور میرا مال کثیر اور میرا چقماق آگ دینے والا ہو گیا اور سجع سے ہے اس قول پر وہ جس کا تشطیر نام رکھا جاتا ہے اور وہ کر دینا ہے شعر کے دونوں مصرعوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی سجع مخالف (ہر مصرعہ کی سجع کو دوسرے مصرعہ کی سجع کے مخالف بنا دیا جائے) جیسے اس کا قول شعر تدبیر معتصم باللہ کی جو اللہ ہی کے لئے انتقام لیتا ہے اللہ ہی کی (خوشنودیوں میں) رغبت رکھنے والا ہے (اللہ ہی کے ثواب کا) منتظر ہے۔

تشریح: قیل واحسن السجع ما تساوت قرائنه الخ . بعض لوگوں نے کہا ہے کہ بہترین سجع یہ ہے کہ جن جملوں میں سجع ہے ان جملوں کے تمام کلمات، عدد میں برابر ہوں (نہ کہ عدد حروف میں) جیسے **فی سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود** اس میں تینوں جملے

مسجع ہیں اور ہر جملہ، برابر کلمات یعنی دو دو کلموں سے مرکب ہے، پھر اگر جملوں کے کلمات تعداد میں برابر نہ ہوں تو بہتر سجع یہ ہے کہ دوسرا جملہ طویل ہو جیسے والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى، اس میں پہلے جملہ والنجم اذا هوى کے مقابلہ میں دوسرا جملہ ما ضل صاحبكم وما غوى، طویل ہے، یا دوسرا جملہ طویل نہ ہو تو تیسرا طویل ہو جیسے خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه، اس میں تیسرا جملہ ثم الجحيم صلوه طویل ہے۔ اور پہلے مسجع جملہ کے بعد، بہت چھوٹا مسجع جملہ، لانا، سجع غیر مستحسن ہے۔

والاسجاع مبنية على سكون الاعجاز الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اسجاع، سکون اعجاز پر مبنی ہیں یعنی جو بھی عبارت مسجع ہو اس کے جملوں کے آخری کلموں کا آخری حرف سکون پر مبنی ہوتا ہے جیسے ان کا قول ما ابعد مافات وما اقرب ما هو آت، اس میں فات اور آت کی تاء ساکنہ پر سجع مبنی ہے۔

قيل ولا يقال فى القرآن اسجاع الخ کہا گیا ہے کہ نہیں کہا جائے گا کہ قرآن میں سجع ہے یعنی بہت سے مقامات پہ قرآن کے جملوں کے فواصل یعنی آخری کلمے، آخری حرف پر متفق نظر آتے ہیں اس کا تقاضا تھا کہ قرن میں سجع کہنا درست ہوتا لیکن قرآن کے اس طرح کے جملوں کے بارے میں یہ کہنا کہ ان میں سجع ہے درست نہیں ہے کیونکہ اس میں قرآن کی بے ادبی ہے، کیونکہ سجع کبوتر کی آواز کو کہتے ہیں، ہاں! سجع کے بجائے فواصل کہا جائے گا۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ سجع، نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ سجع نظم میں بھی پایا جاتا ہے بایں طور کہ شعر کے ہر دو مصرعوں کو دو مسجع جملہ قرار دیا جائے، نظم میں سجع کی مثال ابو تمام کا قول شعر: تجلى به رشدى وآثرت به يدى ÷ وفاض به ثمدى واورى به زندى ÷ ممدوح کی وجہ سے میری ہدایت روشن اور میرا ہاتھ غنی اور میرا مال کثیر اور میرا چقماق آگ دینوالا ہے۔ اس شعر کے دونوں مصرعہ، دو مسجع جملے ہیں کیونکہ ان دونوں جملوں کے فواصل اور آخری کلمہ یعنی يدى اور زندى ایک حرف یاء پر متفق ہیں۔

ومن السجع على هذا القول الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ہے کہ سجع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے تو اس قول کی بنیاد پر، وہ چیز بھی سجع کے قبیل سے ہوگی جس کا نام تشطیر ہے، تشطیر یہ ہے کہ شعر کے دونوں مصرعوں میں سے ہر ایک مصرعہ کو دوسرے کا سجع مخالف بنا دیا جائے یعنی شعر کا ہر مصرعہ مسجع ہو اور مصرعہ اول کا سجع، مصرعہ ثانی کے سجع کے مخالف ہو جیسے ابو تمام کا قول معتصم باللہ کی تعریف میں، شعر: تدبير معتصم بالله منتقم ÷ لله مرتغب فى الله مرتقب ÷ معتصم باللہ کی تدبیر جو اللہ ہی کے لئے انتقام لیتا ہے اس کی خوشنودیوں میں رغبت رکھتا ہے اسی کا منتظر ہے۔ اس شعر میں مصرعہ اول کا سجع میم پر مبنی ہے اور دوسرے مصرعہ کا سجع باء پر مبنی ہے پس مصرعہ اول کا سجع مصرعہ ثانی کے سجع کے مخالف ہوا۔

وَمِنْهُ الْمُوَازَنَةُ وَهِيَ تَسَاوِيُ الْفَاصِلَتَيْنِ فِي الْوَزْنِ دُوْنَ التَّقْفِيَةِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَنَمَارِقُ مَصْفُوْفَةٌ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوْثَةٌ فَاِنْ كَانَ مَا فِي اِحْدَى الْقَرِيْنَتَيْنِ اَوْ اَكْثَرُهٗ مِثْلَ مَا يُقَابِلُهٗ مِنَ الْاُخْرٰى فِي الْوَزْنِ خُصَّ بِاسْمِ الْمُمَاثَلَةِ نَحْوُ وَاٰ تَيْنٰهُمَاالْكِتَابَ الْمُسْتَبِيْنَ وَهَدَيْنٰهُمَاالصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ مُهَا الْوَحْشُ اِلَّا اَنَّ هَاتَا اَوَانِسُ ÷ قَنَا الْخَطِّ اِلَّا اَنَّ تِلْكَ ذَوَابِلُ ÷

ترجمہ: اور اسی (محسنات لفظیہ) سے موازنہ ہے اور وہ دو فاصلوں کا وزن میں برابر ہونا ہے نہ کہ قافیہ بندی میں جیسے اللہ تعالی کا قول اور قالیچے برابر بچھے ہوئے اور مخمل کے نہالچے پھیلے ہوئے پس اگر تمام ہو وہ جو دو قرینوں میں سے ایک قرینہ میں ہے یا اس کا اکثر مثل اس کے جو اس کے مقابل ہے دوسرے قرینے سے وزن میں تو اس کو مماثلہ کے نام سے خاص کیا جاتا ہے جیسے اور ہم نے دی ان کو واضح کتاب اور سمجھائی ان کو سیدھی

راہ اور (جیسے) اس کا قول شعر: یہ عورتیں جنگلی نیل گائیں ہیں (بڑی آنکھ ہونے میں) مگر یہ کہ یہ (عورتیں) زیادہ انس والی ہیں خط کے نیزے ہیں (درازی قامت میں) مگر یہ کہ وہ (نیزے) سوکھے بے رونق ہیں۔

تشریح: محسنات لفظیہ میں ایک صنعت موازنہ ہے، موازنہ یہ ہے کہ دونوں فاصلے یعنی نثر کے دونوں جملوں یا شعر کے دونوں مصرعوں کے آخری کلمے وزن میں برابر ہوں قافیہ بندی میں برابر نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **ونمارق مصفوفة وزرابی مبثوثة**، اس میں پہلے جملہ'' **و نمارق مصفوفة** '' کا فاصلہ'' **مصفوفة**'' اور دوسرے جملہ ''**وزرابی مبثوثة**'' کا فاصلہ ''**مبثوثة**'' دونوں وزن میں برابر ہیں یعنی دونوں کا ایک ہی وزن ہے قافیہ میں دونوں برابر نہیں ہیں، کیونکہ **مصفوفة** میں فاء قافیہ ہے اور مبثوثۃ میں ثاء قافیہ ہے، رہ گئی تاء تانیث تو قافیہ میں اس کا اعتبار نہیں ہے الغرض ان دونوں کا وزن تو ایک ہے لیکن قافیہ ایک نہیں ہے اس لئے اس آیت میں صنعت موازنہ پائی گئی۔

فان کان ما فی احدی القرینتین الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جن دو جملوں میں صنعت موازنہ ہو، اگر ان دونوں جملوں میں سے ایک کے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ، اس کے مقابل دوسرے جملہ کے تمام یا اکثر کے برابر ہوں وزن میں، تو موازنہ کی اس صورت کا نام مماثلت کے ساتھ خاص ہے اور یہ مماثلت نثر اور نظم دونوں میں متحقق ہوتی ہے، نثر میں مماثلت جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: **واتینا هما الکتاب المستبین وهدینا هما الصراط المستقیم**، اس میں **واتینا هما الکتاب المستبین** ایک جملہ اور **وهدینا هما الصراط المستقیم** دوسرا جملہ ہے ان دونوں جملوں کے اکثر الفاظ ایک دوسرے کے متوافق ہیں، چنانچہ دونوں جملوں میں ضمیر فاعل ''نا''، اور ضمیر مفعول ''ھما''، اور دوسرا مفعول کتاب اور صراط وزن میں متوافق ہیں اور دونوں کے فعل متوافق نہیں ہے۔ اور نظم میں مماثلت: جیسے ابوتمام کا قول شعر: **مها الوحش الا ان هاتا اوانس ÷ قنا الخط الا ان تلک ذوابل ÷** نیل گائیں ہیں مگر یہ کہ یہ (عورتیں) زیادہ انس والی ہیں (درازی قامت میں) خط کے نیزے ہیں مگر یہ کہ وہ (نیزے) سوکھے بے رونق ہیں۔ اس میں دونوں مصرعوں کے اکثر الفاظ میں وزن کے اعتبار سے توافق ہے چنانچہ **ھاتا** اور **تلک** کے سوا تمام متوافق ہیں۔

وَمِنْهُ الْقَلْبُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ مَوَدَّتُهٗ تَدُوْمُ لِكُلِّ هَوْلٍ÷وَهَلْ كُلٌّ مَوَدَّتُهٗ تَدُوْمُ÷وَفِي التَّنْزِيْلِ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ،وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ وَمِنْهُ التَّشْرِيْعُ وَهُوَ بِنَاءُ الْبَيْتِ عَلٰى قَافِيَتَيْنِ يَصِحُّ الْمَعْنٰى عِنْدَ الْوُقُوْفِ عَلٰى كُلٍّ مِنْهُمَا كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ يَا خَاطِبَ الدُّنْيَا الدَّنِيَّةِ اِنَّهَا÷شَرَكُ الرَّدٰى وَقَرَارَةُ الْاَكْدَارِ ÷وَمِنْهُ لُزُوْمُ مَالَايَلْزَمُ وَهُوَ اَنْ يَّجِيْءَ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِيِّ اَوْ مَا فِيْ مَعْنَاهُ مِنَ الْفَاصِلَةِ مَا لَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ نَحْوُ فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَاتَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ سَاَشْكُرُ عُمَرًا اِنْ تَرَاخَتْ مَنِيَّتِيْ ÷اَيَادِيَ لَمْ تَمْنُنْ وَاِنْ هِيَ جَلَّتْ÷ فَتًى غَيْرُ مَحْجُوْبِ الْغِنٰى عَنْ صَدِيْقِهٖ ÷وَلَا مُظْهِرُ الشَّكْوٰى اِذَا النَّعْلُ زَلَّتْ ÷رَاٰى خَلَّتِيْ مِنْ حَيْثُ يَخْفٰى مَكَانُهَا ÷فَكَانَتْ قَذٰى عَيْنَيْهِ حَتّٰى تَجَلَّتْ ÷وَاَصْلُ الْحُسْنِ فِيْ ذَالِكَ كُلِّهٖ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَلْفَاظُ تَابِعَةً لِلْمَعَانِيْ دُوْنَ الْعَكْسِ .

ترجمہ: اور اسی (محسنات لفظیہ) میں سے ایک قلب ہے جیسے اس کا قول شعر: اس کی دوستی ہمیشہ رہتی ہے ہر ڈر کے باوجود اور کیا ہر شخص کی دوستی ہمیشہ رہا کرتی ہے اور قرآن میں ہے **کل فی فلک**، **وربک فکبر** اور اسی (محسنات لفظیہ) میں سے ایک تشریع ہے اور وہ بنانا ہے شعر کو ایسے دو قافیوں پر کہ صحیح ہو جائے معنی ان میں سے ہر ایک پر ٹھہرنے کے وقت جیسے اس کا قول شعر: اے کمینی دنیا کے خطبہ کرنے والے بے شک دنیا

تباہی کا جال اور حوادث وہجوم کا گڑھا ہے اور اسی (محسنات لفظیہ) میں سے ایک لزوم مالا یلزم ہے اور وہ یہ ہے کہ آئے حرف روی سے پہلے یا اس چیز سے پہلے جو اس (روی) کے معنی میں ہو فاصلہ سے وہ جو سجع میں لازم نہیں ہے جیسے سو یتیم کو نہ دبا اور سائل کو مت جھڑک اور (جیسے) اس کا قول شعر: شکر یہ ادا کروں گا عمر کا اگر میری موت مؤخر ہوگئی یعنی اس کی ان نعمتوں کا جو کثیر ہونے کے باوجود منقطع نہیں ہوئیں ایسا نوجوان ہے کہ اس کی دولت دوستوں سے مستور نہیں اور نہ شکایت ظاہر کرتا ہے جب جوتا پھسل جائے میری تنگ دستی کو وہ بھانپ گیا ایسی جگہ سے کہ وہ ظاہر نہ ہوتی تھی پس (میری تنگ دستی) اس کی آنکھ کا تنکا ہوگئی یہاں تک کہ وہ روشن ہوگئی اور حسن کی شرط ان تمام (مذکورہ محسنات لفظیہ) میں یہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوں نہ کہ اس کا عکس۔

تشریح: محسنات لفظیہ میں سے ایک صنعت قلب ہے، قلب یہ ہے کہ کلام اس طرح ہو کہ اگر اس کا عکس کر دیا جائے اور اس کلام کے حرف اخیر سے اول کی طرف شروع کیا جائے تو بعینہ وہی کلام تیار ہو جائے اور یہ قلب، نظم اور نثر دونوں میں جاری ہوتا ہے، نظم میں قلب کی مثال قاضی ارجانی کا یہ قول ہے شعر: **مودته تدوم لكل هول ÷ وهل كل مودته تدوم** ÷ اس کی دوستی ہمیشہ رہتی ہے ہر ڈر کے باوجود اور کیا ہر شخص کی دوستی ہمیشہ رہا کرتی ہے۔ اس شعر کے بالکل آخر میں میم سے ایک ایک حرف لیتے جائیے بالکل شروع تک، اس کی شکل یہ ہے: **م و د ت ه (مودته) ت د و م (تدوم) ل ک ل (لكل) ه و ل (هول) و ه ل (وهل) ک ل (كل) م و د ت ه (مودته) ت د و م (تدوم)**، دیکھئے! بعینہ وہی کلام تیار ہو گیا۔ اور نثر میں قلب کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے: **كل في فلك**، اس میں بھی سب سے آخری حرف کاف سے ایک ایک حرف لیتے جائیے شروع تک "**كل في فلك**" تیار ہو جاتا ہے، ایسے ہی **ربک فکبر** میں بھی سب سے آخری حرف راء سے ایک ایک حرف لیتے جائیے بعینہ **ربک فکبر** تیار ہو جاتا ہے۔

ومنه التشريع الخ . محسنات لفظیہ میں سے ایک صنعت تشریع ہے، اس کو توشیح اور ذوقافیتین بھی کہتے ہیں، تشریع یہ ہے کہ شعر کو ایسے دو قافیوں پر بنایا جائے کہ ان دونوں قافیوں میں سے کسی پر بھی ٹھہرنے سے معنی صحیح رہے جیسے حریری کا قول شعر: **يا خاطب الدنيا الدنية انها ÷ شرك الردى وقرارة الاكدار** ÷ اے کمینی دنیا کے خطبہ کرنے والے بے شک دنیا تباہی کا جال اور حوادث وہجوم کا گڑھا ہے۔ اس شعر کے دو قافیے ہیں ایک **الردى** اور دوسرا **الاكدار** ہے ان دونوں میں سے کسی پر بھی ٹھہرا جائے تو معنی صحیح رہے گا۔

ومنه لزوم مالا يلزم الخ . محسنات لفظیہ میں سے ایک لزوم مالا یلزم ہے، لزوم مالا یلزم یہ ہے کہ حرف روی سے پہلے یا جو حرف روی کے معنی میں ہو اس سے پہلے ایسی چیز آئے جو سجع میں لازم نہیں ہے۔ روی وہ حرف اخیر کہلاتا ہے جس پر قصیدہ یعنی پوری نظم مبنی ہو اور اس حرف اخیر کی طرف وہ قصیدہ منسوب ہوتا ہو، چنانچہ اگر قصیدہ حرف اخیر لام پر مبنی ہو تو اس کو قصیدہ لامیہ کہا جاتا ہے وغیرہ۔ روی کے معنی میں "فاصلہ" ہوتا ہے یعنی نثر میں وہ حرف جو جملوں کے آخری کلموں میں حرف روی کی جگہ آئے جو حرف روی اشعار کے قوافی میں ہوتا ہے، اب صنعت لزوم مالا یلزم کا مطلب یہ ہوا کہ حرف روی یا قائم مقام حرف روی سے پہلے ایسی چیز کو ذکر کر دیا جائے جو سجع کے لئے لازم نہ ہو اس کے بغیر بھی سجع درست ہو جائے، نثر میں جیسے **فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر** اس میں راء حرف روی کے قائم مقام ہے اور اس سے پہلے هاء کا التزام کیا گیا ہے جو لزوم مالا یلزم ہے کیونکہ سجع اس کے بغیر بھی درست ہے جیسے کہا جائے **فلا تنهر ولا تسخر**، دیکھئے! **تسخر** کی راء سے پہلے هاء کے بجائے خاء ہے اور سجع درست ہے، یہ مثال تو قائم مقام حرف روی سے پہلے لزوم مالا یلزم کی ہے، آگے حرف روی سے پہلے لزوم مالا یلزم کی مثال دی جا رہی ہے

جیسے محمد بن سعید الکاتب کا قول شعر:

سا شكر عمرا ان تراخت منيتي ÷ايادى لم تمنن وان هي جلت ÷

فتى غير محجوب الغنى عن صديقه ÷ ولا مظهر الشكوى اذاالنعل زلت ÷

راى خلتي من حيث يخفى مكانها ÷فكانت قذى عينيه حتى تجلت ÷

شکر یہ ادا کروں گا عمر کا اگر میری موت مؤخر ہوگئی یعنی اس کی ان نعمتوں کا جو کثیر ہونے کے باوجود منقطع نہیں ہوئیں ایسا نوجوان ہے کہ اس کی دولت دوستوں سے مستور نہیں اور نہ شکایت ظاہر کرتا ہے جب جوتا پھسل جائے میری تنگ دستی کو وہ بھانپ گیا ایسی جگہ سے کہ وہ ظاہر نہ ہوتی تھی پس میری تنگ دستی اس کی آنکھ کا تنکا ہوگئی یہاں تک کہ وہ روشن ہوگئی۔ اس میں حرف روی جلت، زلت، اور تجلت کی تاء ہے، تاء سے پہلے لام مشدد مفتوح کا اہتمام کیا گیا ہے جس کے بغیر بھی سجع صحیح ہو جاتا ہے جیسے جلت ، مدت، منت، انشقت وغیرہ۔

واصل الحسن فی ذالک کله الخ . محسنات لفظیہ کی جتنی قسمیں ذکر کی گئی ہیں ان تمام اقسام میں حسن اور بلاغت کی شان ظاہر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوں یعنی معانی مقصودہ کو اپنی جگہ رہنے دیا جائے اور ان معانی مقصودہ کے لائق الفاظ لائے جائے نہ یہ کہ معانی کو الفاظ کے تابع کر دیا جائے جیسے مقامات حریری میں، معانی، گھڑے ہوئے الفاظ کے تابع ہیں۔

خَاتِمَةٌ

فِي السَّرَقَاتِ الشِّعْرِيَّةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا وَغَيْرِ ذَالِكَ اِتِّفَاقُ الْقَائِلَيْنَ اِنْ كَانَ فِي الْغَرَضِ عَلَى الْعُمُوْمِ كَالْوَصْفِ بِالشُّجَاعَةِ وَالسَّخَاءِ فَلَا يُعَدُّ سَرِقَةً لِتَقَرُّرِهٖ فِي الْعُقُوْلِ وَالْعَادَاتِ وَاِنْ كَانَ فِي وَجْهِ الدَّلَالَةِ كَالتَّشْبِيْهِ وَكَذِكْرِ هَيْئَاتٍ تَدُلُّ عَلَى الصِّفَةِ لِاِخْتِصَاصِهَا بِمَنْ هِيَ لَهٗ كَوَصْفِ الْجَوَّادِ بِالتَّهَلُّلِ عِنْدَ وُرُوْدِ الْعُفَاةِ وَالْبَخِيْلِ بِالْعُبُوْسِ مَعَ سَعَةِ ذَاتِ الْيَدِ فَاِنِ اشْتَرَكَ النَّاسُ فِي مَعْرِفَتِهٖ لِاِسْتِقْرَارِهٖ فِيْهَا كَتَشْبِيْهِ الشُّجَاعِ بِالْاَسَدِ وَالْجَوَّادِ بِالْبَحْرِ فَهُوَ كَالْاَوَّلِ وَاِلَّا جَازَ اَنْ يُّدَّعٰى فِيْهِ السَّبْقُ وَالزِّيَادَةُ.

ترجمہ: خاتمہ سرقات شعریہ اور ان چیزوں کے بیان میں جو ان سے متعلق ہیں اور ان کے علاوہ کے بیان میں دو قائلوں کا اتفاق اگر کسی غرض عام میں ہو جیسے وصف شجاعت اور وصف سخاوت تو اس کو سرقہ شمار نہیں کیا جائے گا اس کے عقلوں اور عادتوں میں مرکوز ہونے کی وجہ سے اور اگر (دو قائلوں کا اتفاق) طریقہ دلالت میں ہو جیسے تشبیہ اور جیسے ان ہیئات کا ذکر جو کسی صفت پر دال ہو اس وجہ سے کہ وہ خاص ہے اس شخص کے ساتھ جس کے لئے وہ (صفت) ثابت ہے جیسے سخی کو بشاشت کے ساتھ متصف کرنا سائل کی آمد کے وقت اور بخیل کو ترش روئی کے ساتھ متصف کرنا مال کی وسعت کے باوجود پس اگر مشترک ہوں عام لوگ اس کی معرفت میں اس وجہ سے کہ وہ ان (عقول وعادات) میں مستقر ہے جیسے بہادر کو اسد کے ساتھ تشبیہ دینا اور سخی کو سمندر کے ساتھ تشبیہ دینا تو یہ بھی اول کی طرح ہے ورنہ تو جائز ہے یہ کہ دعوی کیا جائے اس صورت میں سبقت اور زیادتی کا۔

تشریح: یہ خاتمہ، کتاب کا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہو گیا ہے، بلکہ فن ثالث علم بدیع کا خاتمہ ہے، اس خاتمہ میں سرقات شعریہ اور ان چیزوں کو بیان کیا جائے گا جو سرقات شعریہ سے متصل ہیں مثلاً اقتباس، تضمین، عقد، حل، اور تلمیح، اسی طرح اس خاتمہ میں ان مذکورہ چیزوں کے

علاوہ مثلاً ''قول بالابتداء، تخلص، اور انتہاء'' کو بھی بیان کیا جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب دو قائلوں کا کسی کلام پر اتفاق ہو جائے یعنی ایک کلام دو شخصوں کی طرف منسوب ہو اور اس کلام سے دونوں قائلین کی غرض ایک ہی ہو اور وہ غرض عام ہو یعنی وہ غرض ایسی ہو کہ ہر شخص اپنے کلام سے اس غرض کا ارادہ کر سکتا ہے، جیسے: وصف شجاعت یا وصف سخاوت کو بیان کرنا غرض ہو، یہ غرض، عام ہے جس کا کوئی بھی اپنے کلام سے ارادہ کرتا ہے، تو اس طرح کی غرض میں دونوں قائلوں کا اتفاق، سرقہ نہیں سمجھا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ بعد والے نے پہلے والے کے کلام کی چوری کی ہے کیونکہ جب وہ غرض عام ہے تو وہ فصیح، غیر فصیح، شاعر اور غیر شاعر تمام لوگوں کی عقلوں اور عادتوں میں بیٹھی ہوگی اور انہوں نے بغیر چوری کے اپنی عقل اور اپنی عادت سے اس غرض کا قصد کیا ہوگا، اور اگر غرض عام پر دلالت کرنے والے طریقہ میں دونوں قائلوں کا اتفاق ہو جیسے تشبیہ، مجاز اور کنایہ، کہ یہ سب غرض عام پر دلالت کرنے کے طریقے ہیں، یا دونوں قائلوں کا اتفاق، ان ہیئتوں کے ذکر میں ہو، جو ہیئتیں ان ہیئتوں والے موصوف کی صفت پر دلالت کرتی ہوں، اور وہی صفت، متکلم کا مقصود بھی ہو، رہی یہ بات کہ وہ ہیئتیں صفت مقصودہ پر دلالت کیوں کرتی ہیں تو اس کا جواب **"لاختصاصها بمن هي له"** سے دیا ہے کہ وہ ہیئتیں اس صفت مقصودہ پر دلالت اس لئے کرتی ہیں کہ وہ ہیئتیں اس صفت مقصودہ کے موصوف کے ساتھ خاص ہیں اور جب وہ ہیئتیں، اس صفت مقصودہ کے موصوف کے ساتھ خاص ہیں تو یقیناً وہ ہیئتیں اس موصوف کی صفت پر دلالت کریں گی جیسے سائلین کے آنے کے وقت، سخی، مثلاً زید کے چہرے پر بشاشت اور مسکراہٹ رہتی ہے تو آپ اس سخی کی ہیئتِ بشاشت کو بیان کرتے ہوئے کہیں **زید یتهلل**، یہ ہیئتِ بشاشت اس زید سخی کی صفت سخاوت پر دلالت کرتی ہے، اور بخیل کے پاس اگر کوئی سائل آئے تو مال رہتے ہوئے بھی ترش رو ہو جاتا ہے آپ اس بخیل کی ہیئت ترش روئی کو بیان کرتے ہوئے کہیں **فلان يعبس**، یہ ہیئت اس فلاں کی صفت بخالت پر دلالت کرتی ہے۔

بہر حال اگر دو قائلوں کا اتفاق، غرض عام پر دلالت کرنے والے طریقہ میں ہے، اگر عام لوگ اس طریقہ کو پہچاننے میں شریک ہیں، عام لوگ اس میں شریک اس لئے ہیں کہ یہ طریقہ لوگوں کی عقلوں اور عادتوں میں مستقر اور بیٹھا ہوا ہے، جیسے رجل شجاع کو اسد سے تشبیہ دینا شجاعت میں اور سخی آدمی کو سمندر سے تشبیہ دینا سخاوت میں، اس میں تشبیہ مذکور، غرض عام پر دلالت کا ایسا طریقہ ہے جس میں عام لوگ شریک ہیں، بہر حال جس طریقہ دلالت میں دونوں قائلوں کا اتفاق ہے اگر اس طریقہ کی معرفت میں عام لوگ شریک ہوں تو ان دونوں قائلوں کا یہ اتفاق بھی، اول یعنی غرض عام میں اتفاق کی طرح سرقہ شمار نہیں ہوگا، و الا، ورنہ یعنی اگر عام لوگ اس وجہ دلالت کے پہچاننے میں شریک نہ ہوں تو اس وقت سبقت اور زیادتی کا دعوی کرنا ممکن ہوگا یعنی یہ حکم لگایا جائے گا کہ ان دونوں قائلوں میں سے ایک کا کلام دوسرے کے کلام سے اکمل ہے اور دوسرے کا کلام غیر اکمل ہے اور یہ حکم لگایا جائے گا کہ ایک نے دوسرے پر کچھ کمی زیادتی کی ہے۔

وَهُوَ ضَرْبَانِ خَاصِيٌّ فِي نَفْسِهٖ غَرِيْبٌ وَعَامِيٌّ تُصُرِّفَ فِيْهِ بِمَا اَخْرَجَهٗ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَى الْغَرَابَةِ كَمَا مَرَّ فَالْاَخْذُ وَالسَّرِقَةُ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَغَيْرُ ظَاهِرٍ اَمَّا الظَّاهِرُ فَهُوَ اَنْ يُؤْخَذَ الْمَعْنٰى كُلُّهٗ اِمَّا مَعَ اللَّفْظِ كُلِّهٖ اَوْ بَعْضِهٖ اَوْ وَحْدَهٗ فَاِنْ اَخَذَ اللَّفْظَ كُلَّهٗ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيْرٍ لِنَظْمِهٖ فَهُوَ مَذْمُوْمٌ لِاَنَّهٗ سَرِقَةٌ مَحْضَةٌ وَيُسَمّٰى نَسْخًا وَاِنْتِحَالًا كَمَا حُكِيَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الزُّبَيْرِ اَنَّهٗ فَعَلَ ذَالِكَ بِقَوْلِ مُعْنِ بْنِ اَوْسٍ شِعْرٌ اِذَا اَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ اَخَاكَ وَجَدْتَهٗ ÷ عَلٰى طَرَفِ الْهِجْرَانِ اِنْ كَانَ يَعْقِلُ ÷ وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ مِنْ اَنْ تَضِيْمَهٗ ÷ اِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّيْفِ مَزْحَلُ ÷ وَفِيْ مَعْنَاهُ اَنْ يُبَدَّلَ بِالْكَلِمَاتِ كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا مَا يُرَادِفُهَا وَاِنْ كَانَ مَعَ

تَغْيِيرٍ لِنَظْمِهِ اَوْ اَخَذَ بَعْضَ اللَّفْظِ سُمِّيَ اِغَارَةً وَمَسْخًا فَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ اَبْلَغَ لِاِخْتِصَاصِهِ بِفَضِيْلَةٍ فَمَمْدُوْحٌ كَقَوْلِ بَشَّارٍ شِعْرٌ مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهٖ ÷ وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكُ اللَّهِجُ ÷ وَقَوْلِ سَلْمٍ بَعْدَهٗ شِعْرٌ مَنْ رَّاقَبَ النَّاسَ مَاتَ هَمًّا ÷ وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الْجَسُوْرُ.

ترجمہ: اور وہ دوقسموں پر ہے خاصی فی نفسہ غریب اور عامی جس میں ایسا تصرف کیا گیا ہو جو اس کو ابتذال سے غرابت کی طرف نکال دے جیسا کہ گذر گیا پس اخذ وسرقہ کی دو قسمیں ہیں ظاہر اور غیر ظاہر بہرحال ظاہر تو وہ یہ ہے کہ لے لیا جائے کل معنی کو یا تو کل الفاظ کے ساتھ یا بعض الفاظ کے ساتھ یا لے لے کل معنی کو تنہاء پس اگر لے لیا کل الفاظ کو نظم کلام میں تغیر کیے بغیر تو یہ مذموم ہے کیونکہ یہ سراسر چوری ہے اور اس کو نسخ وانتحال کہتے ہیں جیسے عبداللہ بن زبیر کے بارے میں منقول ہے کہ اس نے مُعَن بن اوس کے قول کے ساتھ یہ کام (سرقہ) کیا تھا شعر: جب تو اپنے بھائی کے ساتھ انصاف نہ کرے تو تو اس کو جدائی کے کنارے پر پائے گا (یعنی اس حال میں پائے گا کہ وہ تجھ کو چھوڑنے والا ہوگا) اگر وہ کچھ سمجھدار ہو اور سوار ہو جائے گا وہ تلوار کی دھار پر اس (تیرے ظلم) سے بچنے کی خاطر جب کہ نہ ہو سکے تلوار کی دھار سے دوری اور اس کے معنی میں ہے یہ کہ کل یا بعض کلمات کو ان کے مرادف الفاظ سے بدل دیا جائے اور اگر لے لیا کل الفاظ کو نظم کلام میں تغیر کردینے کے ساتھ یا لے لیا بعض الفاظ کو تو نام رکھا جاتا ہے اس کا اغارہ اور مسخ پس اگر کلام ثانی اول سے بلیغ تر ہو کسی فضیلت کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے تو یہ ممدوح ہے جیسے بشار کا قول شعر: جو شخص لوگوں سے ڈرا وہ کبھی اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوا اور کامیاب ہو گیا لذتوں میں بہادر دلیر، اور اس کے بعد سلم کا قول شعر: جو شخص لوگوں سے ڈرا وہ غم میں مر گیا اور کامیاب ہو گیا لذتوں میں جرأت والا۔

تشریح: اگر دو قائلوں کا اتفاق، وجہ دلالت یعنی غرض عام پر دلالت کرنے والے طریقہ میں ہو اور عام لوگ اس طریقہ کو پہچاننے میں شریک نہ ہوں تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک خاصی فی نفسہ غریب یعنی وہ وجہ دلالت ایسی ہو جو بغیر غور وفکر کے حاصل نہ ہو، اور دوسری قسم عامی ہے یعنی وہ وجہ دلالت ایسی ہو کہ عام لوگ اس کو پہچانتے ہوں لیکن اس وجہ دلالت میں کچھ ایسا تصرف کیا گیا ہو جس کی وجہ سے وہ وجہ دلالت ابتذال سے غرابت کی طرف نکل گئی ہو یعنی اس تصرف کے بعد وہ وجہ دلالت عام نہ رہی بلکہ اس میں غرابت آ گئی ہو، جیسا کہ تشبیہ اور استعارہ کے باب میں گذرا یعنی ان دونوں ''تشبیہ اور استعارہ'' کی تقسیم غریب خاص اور مبتذل عامی کی طرف کی گئی ہے جو اپنے ابتذال پر باقی ہو یا اس میں کوئی تصرف کر لیا گیا ہو جس کی وجہ سے ابتذال سے غرابت کی طرف آ گئی ہو۔

فالاخذ والسرقة الخ . اخذ اور سرقہ کی دو قسمیں ہیں ایک ظاہر اور دوسری غیر ظاہر، سرقہ ظاہرہ یہ ہے کہ بعد والا شاعر پہلے والے شاعر کے پورے معنی ومفہوم کو لے لے، اس کی ایک صورت یہ ہے کہ پورے معنی کو لینے کے ساتھ پورے الفاظ کو بھی لے لے، دوسری صورت یہ ہے کہ معنی تو پورے لے لے لیکن الفاظ پورے نہ لے بلکہ بعض الفاظ لے لے، تیسری صورت یہ ہے کہ صرف معنی پورے لے لے اور الفاظ کچھ بھی نہ لے، اگر پورے معنی لینے کے ساتھ پورے الفاظ بھی لے لے اور الفاظ میں کوئی تغیر اور تبدیلی بھی نہ کرے یعنی من وعن دوسرے کے شعر کو اپنی طرف منسوب کرلے تو سرقہ کی یہ قسم مذموم ہے اور اس قسم کا نام اخذ وانتحال رکھا جاتا ہے جیسا کہ عبداللہ بن زبیر کے بارے میں منقول ہے کہ یہ حضرت امیر معاویہؓ کے یہاں حاضر ہوا اور اس نے یہ اشعار پڑھے **اذا انت لم تنصف اخاک وجدته ÷ علی طرف الهجران ان کان یعقل ÷ ویرکب حد السیف من ان تضیمه ÷ اذا لم یکن عن شفرة السیف مزحل** ÷ حضرت امیر معاویہؓ نے یہ سنکر کہا کہ اے ابوبکر یعنی

عبداللہ بن زبیر تو مجھ سے جدا ہونے کے بعد شاعر ہو گیا؟ اس نے خاموشی اختیار کی جس سے یہ سمجھ لیا گیا کہ اس کو اپنا شاعر ہونا تسلیم ہے اور یہ اشعار اسی کے ہیں اتنے میں معن بن اوس بھی حاضر ہو گئے اور انہوں نے اپنا ایک قصیدہ سنایا جس میں وہ دو شعر بھی تھے جن کو عبداللہ بن زبیر نے پڑھا تھا حضرت امیر معاویہ عبداللہ بن زبیر کی طرف متوجہ ہو کر کہنے لگے تو نے تو یہ کہا تھا کہ یہ اشعار میرے ہیں اس پر عبداللہ نے کہا ان اشعار کے الفاظ اس کے ہیں اور معانی میرے ہیں، علاوہ ازیں وہ میرا رضائی بھائی ہے اس لئے میں ان کے اشعار کو اپنی طرف منسوب کر سکتا ہوں۔

وفی معناہ ان تبدل بالکلمات الخ . اور اگر معنی کل کے کل لے لے اور تمام یا بعض کلمات کو اس کے مترادفات سے بدل دے تو یہ بھی اسی کے معنی میں ہے یعنی یہ صورت بھی ایسے ہی مذموم اور سراسر سرقہ ہے جیسا کہ کل معنے کے ساتھ، الفاظ بھی بغیر بدلے ہوئے لینا، سراسر سرقہ اور مذموم ہے جیسے حطیئہ کا قول شعر: **دع المکارم لا ترحل لبغیتھا ÷ واقعد فانک انت الطاعم الکاسی** ÷ شرافتوں کا خیال چھوڑ دے ان کی طلب کے لئے سفر مت کر اور بیٹھ جاؤ کیونکہ تو کھانے پینے والا ہے۔ اس شعر کے کل معنی و مفہوم کو لیتے ہوئے اور تمام کلمات کو مترادفات سے بدلتے ہوئے دوسرے شاعر نے کہا **ذر المآثر لاتذھب لمطلبھا ÷ واجلس فانک انت الآکل اللابس** ÷ چنانچہ **دع** کی جگہ **ذر**، **مکارم** کی جگہ **مآثر**، **لا ترحل** کی جگہ **لا تذھب**، **لبغیتھا** کی جگہ **لمطلبھا**، **اقعد** کی جگہ **اجلس**، **الطاعم** کی جگہ **الآکل**، **الکاسی** کی جگہ **اللابس** لایا ہے۔

وان کان مع تغییر لنظمہ الخ . اور اگر کل معنی کو لیا اور کل لفظ کو بھی لیا یا بعض لفظ کو لیا لیکن نظم لفظ میں تغیر بھی کر دیا تو اس اخذ کا "اغارہ اور مسخ" نام رکھا جاتا ہے، اور اگر دوسرا والا کلام پہلے والے کلام سے زیادہ بلیغ ہو، دوسرے کے ایسی فضیلت کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے جو اول میں نہیں پائی جاتی ہے جیسے دوسرے والے میں اختصار ہو پہلے کے مقابلہ میں، یا پہلے سے زیادہ واضح ہو، وغیرہ ذالک تو یہ دوسرا والا کلام ممدوح یعنی مقبول ہوگا جیسے بشار کا قول شعر **من راقب الناس لم یظفر بحاجتہ ÷ وفاز بالطیبات الفاتک اللھج** ÷ جو شخص لوگوں سے ڈرا وہ کبھی اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوا اور کامیاب ہو گیا لذتوں میں بہادر دلیر۔ اس شعر کے بعد سَلم نامی شاعر نے کہا شعر: **من راقب الناس مات ھما ÷ وفاز باللذۃ الجسور** ÷ جو شخص لوگوں سے ڈرا وہ غم میں مر گیا اور کامیاب ہو گیا لذتوں میں جرأت والا۔

حاصل یہ ہے کہ دونوں شعر کا معنی ایک ہی ہے کہ جو لوگوں سے نہیں ڈریگا وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائے گا، ڈرنے والا اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوگا۔ اس میں سلم کا شعر احسن اور ابلغ ہے کیونکہ واضح ہونے کی وجہ سے بغیر تامل کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور مختصر بھی ہے کیونکہ اس شعر میں لفظ **جسور**، بشار کے شعر میں **فاتک اللھج** کے قائم مقام ہے، اس لئے سلم کا یہ شعر ممدوح یعنی مقبول ہے۔

وَاِنْ کَانَ دُوْنَہٗ فَھُوَ مَذْمُوْمٌ کَقَوْلِ اَبِیْ تَمَّامٍ شِعْرٌ ھَیْھَاتَ لَاْیَاتِی الزَّمَانُ بِمِثْلِہٖ ÷ اِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِہٖ لَبَخِیْلٌ ÷ وَقَوْلِ اَبِیْ طَیِّبٍ شِعْرٌ اَعْدَی الزَّمَانُ سَخَائَہٗ فَسَخَا بِہٖ ÷ وَلَقَدْ یَکُوْنُ بِہِ الزَّمَانُ بَخِیْلًا ÷ وَاِنْ کَانَ مِثْلَہٗ فَاَبْعَدُ مِنَ الذَّمِّ وَالْفَضْلُ لِلْاَوَّلِ کَقَوْلِ اَبِیْ تَمَّامٍ شِعْرٌ لَوْحَارَ مُرْتَادُ الْمَنِیَّۃِ لَمْ یَجِدْ ÷ اِلَّا الْفِرَاقَ عَلَی النُّفُوْسِ دَلِیْلًا ÷ وَقَوْلِ اَبِی الطَّیِّبِ لَوْ لَا مُفَارَقَۃُ الْاَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ ÷ لَھَا الْمَنَایَا اِلٰی اَرْوَاحِنَا سُبُلًا

ترجمہ: اگر (کلام ثانی) اس سے کم ہو تو وہ مذموم ہے جیسے ابو تمام کا قول شعر: بہت بعید ہے زمانہ اس جیسا نہ لائے گا بیشک زمانہ ان جیسوں کے لانے میں بخیل ہے اور ابو طیب متنبّی کا قول شعر: متاثر ہو گیا زمانہ اس کی سخاوت سے اس لئے زمانہ نے اس کی سخاوت کی ہے اور البتہ زمانہ اس

کے بخشنے میں بخیل ہے اور اگر اس کے مثل ہو تو ذم سے بعید ہوگا اور فضیلت اول ہی کو ہوگی جیسے ابوتمام کا قول شعر: اگر حیران ہو جائے موت کا طالب تو نہیں پائے گا ہلاکت نفوس کا کوئی راستہ جدائی کے سوا اور ابوطیب کا قول شعر: اگر دوستوں کی مفارقت نہ ہوتی تو نہ پاتی موت اپنے لئے ہماری ارواح کی طرف کوئی راستہ۔

تشریح: اور اگر دوسرا شعر پہلا شعر سے بلاغت یعنی حسن میں کم ہے کیونکہ وہ فضیلت جو پہلے والے شعر میں پائی جاتی ہے دوسرے والے میں نہیں ہے تو دوسرا شعر، مذموم ہوگا جیسے محمد بن حمید کے مرثیہ میں ابوتمام کا قول شعر: **هيهات لاياتی الزمان بمثله ÷ ان الزمان بمثله لبخيل** ÷ بہت بعید ہے زمانہ اس جیسا نہ لائے گا بیشک زمانہ ان جیسوں کے لانے میں بخیل ہے۔ اور ابوطیب متنبی کا قول شعر؛ **اعدی الزمان سخائه فسخا به ÷ ولقد يكون به الزمان بخيلا** ÷ متاثر ہو گیا زمانہ اس کی سخاوت سے اس لئے زمانہ نے اس کی سخاوت کی ہے اور البتہ زمانہ اس کے بخشنے میں بخیل ہے۔ متنبی کا دوسرا مصرعہ ابوتمام کے دوسرے مصرعہ سے ماخوذ ہے اور ابوتمام کا مصرعہ احسن ہے، کیونکہ ابوتمام کے مصرعہ ثانی جملہ اسمیہ پر مشتمل ہے جو وقوع بخل پر دلالت کرتا ہے جو ماضی کا مفہوم ہے، متنبی کو چاہیئے تھا کہ وقوع بخل پر دلالت کرنے کے لئے یکون فعل مضارع استعمال کرنے کے بجائے فعل ماضی استعمال کرتے ہوئے کہتے **ولقد كا ن به الزمان بخيلا**، پس متنبی کا یکون فعل مضارع کے ساتھ استعمال ، بے محل ہونے کی وجہ سے تکلف سے خالی نہیں ہوا اور ابوتمام کے مصرعہ سے حسن و بلاغت میں کم ہوا۔

وان كان مثله فابعد الخ . اور اگر دوسرا کلام بلاغت میں پہلے والے کلام کے برابر ہے تو دوسرا کلام مذمت سے بعید ہوگا البتہ فضیلت اول کلام کو ہوگی جیسے ابوتمام کا قول شعر: **لو حار مرتاد المنية لم يجد ÷ الا الفراق على النفوس دليلا** ÷ اگر حیران ہو جائے موت کا طالب تو نہیں پائے گا ہلاکت نفوس کا کوئی راستہ جدائی کے سوا۔ اور ابوطیب متنبی کا قول شعر: **لو لا مفارقة الاحباب ما وجدت ÷ لها المنايا الى ارواحنا سبلا** ÷ گر دوستوں کی مفارقت نہ ہوتی تو نہ پاتی موت اپنے لئے ہماری ارواح کی طرف کوئی راستہ۔ متنبی نے ابوتمام کے کلام کے کل معنی کو اخذ کرتے ہوئے بعض الفاظ بھی اخذ کر لئے ہیں مثلاً منیہ، فراق، وجدان، اور نفوس کی جگہ ارواح کو ذکر کیا ہے اور بلاغت میں دوسرا پہلے سے کم نہیں ہے اس لئے دوسرا کلام مذمت سے بعید ہے لیکن فضیلت اول کو حاصل ہوگی۔

وَاِنْ اَخَذَ الْمَعْنٰی وَحْدَهٗ سُمِّیَ اِلْمَامًا وَسَلْخًا وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ كَذٰلِكَ اَوَّلُهَا كَقَوْلِ اَبِی تَمَّامٍ شِعْرٌ هُوَ الصُّنْعُ اِنْ يُّعْجَلْ فَخَيْرٌ وَاِنْ يُّرِثْ ÷ فَالرَّيْثُ فِی بَعْضِ الْمَوَاضِعِ اَنْفَعُ ÷ وَقَوْلِ اَبِی الطَّيِّبِ شِعْرٌ وَمِنَ الْخَيْرِ بُطُوْءُ سَيْبِكَ عَنِّی ÷ اَسْرَعُ السُّحْبِ فِی الْمَسِيْرِ الْجَهَامُ ÷ وَثَانِيْهَا كَقَوْلِ الْبُحْتَرِیْ شِعْرٌ وَاِذَا تَاَلَّقَ فِی النَّدِیِّ كَلَامُهٗ ÷ اَلْمَصْقُوْلُ خِلْتَ لِسَانَهٗ مِنْ عَضْبِهٖ وَقَوْلِ اَبِی الطَّيِّبِ شِعْرٌ كَاَنَّ اَلْسِنَهُمْ فِی النُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ ÷ عَلٰی رِمَاحِهِمْ فِی الطَّعْنِ خِرْصَانًا ÷ وَثَالِثُهَا كَقَوْلِ الْاَعْرَابِیْ شِعْرٌ وَلَمْ يَكُ اَكْثَرَ الْفِتْيَانِ مَالًا ÷ وَلٰكِنْ كَانَ اَرْحَبَهُمْ ذِرَاعًا ÷ وَقَوْلِ اَشْجَعَ شِعْرٌ وَلَيْسَ بِاَوْسَعِهِمْ فِی الْغِنٰی ÷ وَلٰكِنَّ مَعْرُوْفَهٗ اَوْسَعُ ÷

ترجمہ: اور اگر صرف معنی لیا ہو تو اس کو المام اور سلخ کہتے ہیں اور وہ اسی طرح تین قسموں پر ہے ان میں سے پہلی قسم جیسے ابوتمام کا قول شعر: شان یہ ہے کہ (احسان) اگر جلد ظہور پذیر ہو تو بہتر ہے اور اگر دیر سے ہو تو بعض مواقع میں دیر بھی نافع ہوتی ہے اور ابوطیب کا قول شعر: اور بہتر ہی ہے تیری عطاء کا مجھ سے دیر تک دور رہنا (کیونکہ) چلنے میں سب سے زیادہ تیز بادل جہام (وہ بادل جو پانی سے خالی) ہوتا ہے اور اس کی دوسری قسم

جیسے بحتری کا قول شعر: اور جب چمکتا ہے مجلس میں اس کا کلام منقح تو تو گمان کریگا کہ اس کی زبان اس کی تلوار سے ہے اور ابوطیب کا قول شعر: گویا اس کی زبانیں گویائی میں ایسی تیز ہیں جیسے ان کے نیزوں پر بوقت نیزہ زنی بھالیں رکھ دی گئی ہیں اور اس کی تیسری قسم جیسے (ابوزیاد) اعرابی کا قول شعر: ممدوح جوانوں میں سب سے زیادہ مالدار تو نہیں تھا لیکن ان میں سب سے زیادہ سخی تھا اور اشجع کا قول شعر: اور نہیں ہے سب بادشاہوں سے زیادہ مالدار لیکن ان کا احسان (ان کے احسان سے) زیادہ وسیع ہے۔

تشریح: وان اخذ المعنى وحده الخ ۔ اور اگر دوسرے کلام میں صرف پہلے کلام کا معنی لیا ہو لفظ نہ لیا ہو تو اس کا نام المام اور سلخ رکھا جاتا ہے، یہ المام اسی طرح تین قسموں پر ہے جیسے اغارہ اور نسخ کی تین قسمیں ہیں، المام کی تینوں قسموں میں سے پہلی قسم یہ ہے کہ دوسرا کلام پہلے کلام سے زیادہ بلیغ یعنی احسن ہو جیسے ابوتمام کا قول شعر: هو الصنع ان يعجل فخير وان يرث ÷ فالريث في بعض المواضع انفعه ÷ شان یہ ہے کہ احسان اگر جلد ظہور پذیر ہو تو بہتر ہے اور اگر دیر سے ہو تو بعض مواقع میں دیر بھی نافع ہوتی ہے۔ اور ابوطیب متنبی کا قول شعر: ومن الخير بطوء سيبک عنی ÷ اسرع السحب فی المسير الجهام ÷ اور بہتر ہی ہے تیری عطاء کا مجھ سے دیر تک دور رہنا کیونکہ چلنے میں سب سے زیادہ تیز بادل وہ بادل ہوتا ہے جو پانی سے خالی ہوتا ہے۔ اس شعر میں متنبی نے ابوتمام کے شعر کے معنی کا سرقہ کیا ہے لیکن متنبی کے شعر میں زیادتی بیان کی فضیلت موجود ہے کیونکہ یہ اسرع السحب فی المسير الجهام بادل کے سلسلہ میں ضرب المثل پر مشتمل ہے۔

المام کی دوسری قسم یہ ہے کہ دوسرا کلام پہلے کلام سے کم ہو جیسے بحتری کا قول شعر: واذا تالق فی الندی کلامه ÷ المصقول خلت لسانه من عضبه ÷ اور جب چمکتا ہے مجلس میں اس کا کلام منقح تو تو گمان کریگا کہ اس کی زبان اس کی تلوار سے ہے۔ اور ابوطیب متنبی کا قول شعر: كان السنهم فی النطق قد جعلت ÷ علی رماحهم فی الطعن خرصانا ÷ گویا اس کی زبانیں گویائی میں ایسی تیز ہیں جیسے ان کے نیزوں پر بوقت نیزہ زنی بھالیں رکھ دی گئی ہیں۔ ان دونوں شعروں میں زبان کو آلہ حرب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے پہلے شعر میں تلوار کے ساتھ دوسرے میں نیزے کے ساتھ لیکن ان میں بحتری کا شعر احسن ہے کیونکہ اس میں کلام کی طرف تالق صقالہ کو منسوب کیا ہے جو تلوار کے لوازمات میں سے ہے لہذا اس میں استعارہ تخییلیہ پایا گیا جیسے انشبت المنية اظفارها میں منیہ کیلئے اظفار کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے اور استعارہ تخییلیہ اور استعارہ بالکنایہ ایک دوسرے کو لازم ہے پس بحتری کے شعر میں استعارہ بالکنایہ ہوا جو متنبی کے شعر میں نہیں ہے۔

المام کی تیسری قسم یہ ہے کہ ثانی حسن و بلاغت میں اول کے مثل ہو جیسے ابوزیاد اعرابی کا قول شعر: لم يک اكثر الفتيان مالا ÷ ولكن كان ارحبهم ذراعا ÷ ممدوح جوانوں میں سب سے زیادہ مالدار تو نہیں تھا لیکن ان میں سب سے زیادہ سخی تھا۔ اور اشجع کا قول شعر: وليس باوسعهم فی الغنی ÷ ولكن معروفه اوسع ÷ اور نہیں ہے سب بادشاہوں سے زیادہ مالدار لیکن ان کا احسان ان کے احسان سے زیادہ وسیع ہے۔ یہ دونوں شعر متماثل ہیں کیونکہ ہر دو کا حاصل یہ ہے کہ ممدوح اپنے ہم عصروں پر مالیت کے لحاظ سے بڑھا ہوا نہیں ہے لیکن جود و کرم میں بڑھا ہوا ہے۔

وَاَمَّا غَيْرُ الظَّاهِرِ فَمِنْهُ اَن يَّتَشَابَهَ الْمَعْنَيَانِ كَقَوْلِ جَرِيْرٍ شِعْرٌ فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ اِرْبِ لُحَاهُمْ ÷ سَوَاءٌ ذُو الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ ÷ وَقَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَاةٌ ÷ كَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابٌ ÷ وَمِنْهُ اَنْ يُّنْقَلَ الْمَعْنٰى اِلٰى مَحَلٍّ اٰخَرَ كَقَوْلِ الْبُحْتَرِيِّ شِعْرٌ سُلِبُوْا وَاَشْرَقَتِ الدِّمَاءُ عَلَيْهِمْ ÷ مُحَمَّرَةً فَكَاَنَّهُمْ لَمْ يُسْلَبُوْا ÷ وَقَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ يَبِسَ النَّجِيْعُ عَلَيْهِ،

وَهُوَ مُجَرَّدٌ ÷عَنْ غِمْدِهِ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُغْمَدٌ÷ وَمِنْهُ اَن يَّكُوْنَ مَعْنَى الثَّانِي اَشْمَلَ مِن مَّعْنَى الْاَوَّلِ كَقَوْلِ جَرِيْرٍ شِعْرٌ اِذَا غَضِبَتْ عَلَيْكَ بَنُوْ تَمِيْمٍ ÷ وَجَدتَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ غِضَابًا÷ وَقَوْلِ اَبِي نَوَّاسٍ شِعْرٌ وَلَيْسَ عَلَى اللّٰهِ بِمُسْتَنْكِرٍ ÷اَن يَّجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ ÷

ترجمہ: اور بہر حال غیر ظاہر تو ان میں سے ایک یہ ہے کہ دونوں (اشعار کے) معانی متشابہ ہوں جیسے جریر کا قول شعر: نہ رو کے ضرورت سے تم کو ان کی داڑھیاں (کیونکہ) عمامہ اور ڈوپٹہ والے برابر ہیں اور ابوطیب متنبی کا قول شعر: ان میں سے جس کے ہاتھ میں نیزہ تھا وہ اس جیسا تھا جس کے ہاتھ میں مہدی ہو اور ان ہی (غیر ظاہر) میں سے یہ ہے کہ معنی کو دوسرے محل کی طرف منتقل کیا جائے جیسے بحتری کا قول شعر: ان کے کپڑے نکال لئے گئے اور ان پر سرخ خون چمکنے لگے گویا ان کے کپڑے نکالے ہی نہیں گئے اور ابوطیب متنبی کا قول شعر: خشک ہو گیا خون اس (تلوار) پر حالانکہ وہ نیام سے باہر تھی پس گویا کہ وہ نیام ہی میں ہے اور ان ہی (غیر ظاہر) میں سے ایک یہ ہے کہ دوسرے کا معنی پہلے کے معنی کو اشمل ہو جیسے جریر کا قول شعر: جب ناراض ہو جائے تم پر بنو تمیم تو پائیگا تو سب لوگوں کو ناراض اور ابونواس کا قول شعر: خدا کی قدرت سے کوئی دور نہیں ہے کہ تمام جہانوں کو ایک ہی میں جمع کر دے۔

تشریح: سرقہ کی دو قسمیں ہیں ایک ظاہر، اس کا بیان مکمل ہوا اور دوسری قسم غیر ظاہر ہے جس کو یہاں سے بیان کیا جا رہا ہے، غیر ظاہر سرقہ کی بہت سی صورتیں ہیں، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے دونوں اشعار کے معنی ایک دوسرے کے متشابہ ہوں جیسے جریر کا قول شعر: **فلا یمنعک من ارب لحاهم ÷سواء ذو العمامة والخمار÷** نہ رو کے ضرورت سے تم کو ان کی داڑھیاں (کیونکہ) عمامہ اور ڈوپٹہ والے برابر ہیں۔ اور ابوطیب متنبی کا قول شعر: **ومن فی کفه منهم قناة÷كمن فی کفه منهم خضاب** ÷ان میں سے جس کے ہاتھ میں نیزہ تھا وہ اس جیسا تھا جس کے ہاتھ میں مہدی ہو۔ یہ دونوں اشعار معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ ہیں کیونکہ جو مفہوم پہلے والے شعر کا ہے وہی دوسرے والے شعر کا ہے۔

ومنه ان ینقل المعنی الی محل آخر الخ . غیر ظاہر سرقہ کی ایک صورت یہ ہے کہ معنی کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل کر دیا جائے ،یعنی پہلے شعر میں معنی وصفی کسی اور موصوف کے لئے ثابت کیا گیا ہو اور دوسرے شعر میں اسی معنی وصفی کو دوسرے موصوف کے لئے ثابت کر دیا جائے جیسے بحتری کا قول شعر: **سلبوا واشرقت الدماء علیهم ÷محمرة فکانهم لم یسلبوا** ÷ان کے کپڑے نکال لئے گئے اور ان پر سرخ خون چمکنے لگے گویا ان کے کپڑے نکالے ہی نہیں گئے ،اور ابوطیب متنبی کا قول شعر: **یبس النجیع علیه وهو مجرد ÷عن غمده فکانما هو مغمد** ÷ خشک ہو گیا خون تلوار پر حالانکہ وہ نیام سے باہر تھی پس گویا کہ وہ نیام ہی میں ہے۔ پہلے شعر میں معنی وصفی یعنی **ستر الدم کاللباس** (خون کا لباس کی طرح چھپا لینے) کو ایک موصوف یعنی مقتولین کے لئے ثابت کیا گیا ہے اور دوسرے شعر میں اس معنی وصفی کو دوسرے موصوف تلوار کے لئے ثابت کیا گیا۔

ومنه ان یکون معنی الثانی اشمل الخ . غیر ظاہر سرقہ میں سے ایک یہ ہے کہ بعد والا دوسرا شعر، پہلے والے شعر کو شامل اور جامع ہو جیسے جریر کا قول شعر: **اذا غضبت علیک بنو تمیم ÷وجدت الناس کلهم غضابا**÷ جب ناراض ہو جائے تم پر بنو تمیم تو پائیگا تو سب لوگوں کو ناراض ،یعنی بنو تمیم چونکہ تمام لوگوں کے قائم مقام ہیں اس لئے بنو تمیم کا ناراض ہونا، تمام لوگوں کا ناراض ہونا ہے۔ اور ابونواس کا قول شعر: **ولیس**

علی اللہ بمستنکر ÷ان یجمع العالم فی واحد ÷ خدا کی قدرت سے کوئی دور نہیں ہے کہ تمام جہانوں کو ایک ہی (شخص) میں جمع کردے ۔ یہ دوسرا والا شعر، پہلے والے شعر کو شامل اور جامع ہے وہ اس لئے کہ پہلے والے شعر میں بنو تمیم کو کل ناس کے درجہ میں اتارا گیا ہے اور دوسرے والے شعر میں ممدوح کو کل عالم کے درجہ میں اتارا گیا ہے اور کل ناس، کل عالم کا بعض حصہ ہے، پس کل عالم، کل ناس کو شامل ہوا۔

وَمِنْهُ الْقَلْبُ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَى الثَّانِي نَقِيْضَ مَعْنَى الْاَوَّلِ كَقَوْلِ اَبِي الشَّيْصِ شِعْرٌ اَجِدُ الْمَلَامَةَ فِي هَوَاكَ لَذِيْذَةً ÷حُبًّا لِّذِكْرِكَ فَلْيَلُمْنِي اللُّوَّمُ ÷وَقَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ ااُحِبُّهُ وَاُحِبُّ فِيْهِ مَلَامَةً ÷اِنَّ الْمَلَامَةَ فِيْهِ مِنْ اَعْدَائِهٖ ÷وَمِنْهُ اَنْ يُّؤْخَذَ بَعْضُ الْمَعْنٰى وَيُضَافُ اِلَيْهِ مَا يُحَسِّنُهُ كَقَوْلِ الْاَفْوَهِ شِعْرٌ وَتَرَى الطَّيْرَ عَلٰى اٰثَارِنَا ÷رَاْيَ عَيْنٍ ثِقَةً اَنْ سَتُمَارُ ÷وَقَوْلِ اَبِي تَمَّامٍ شِعْرٌ وَقَدْ ظُلِّلَتْ عِقْبَانُ اَعْلَامِهٖ ضُحًى ÷بِعِقْبَانِ طَيْرٍ فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِلُ ÷اَقَامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتّٰى كَاَنَّهَا ÷مِنَ الْجَيْشِ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلُ ÷فَاِنَّ اَبَا تَمَّامٍ لَمْ يَلُمَّ بِشَيْءٍ مِّنْ مَّعْنٰى قَوْلِ الْاَفْوَهِ رَاْيَ عَيْنٍ وَلَاثِقَةً اَنْ سَتُمَارُ لٰكِنْ زَادَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلُ وَبِقَوْلِهٖ فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِلُ وَبِاِقَامَتِهَا مَعَ الرَّايَاتِ حَتّٰى كَاَنَّهَا مِنَ الْجَيْشِ وَبِهَا يَتِمُّ حُسْنُ الْاَوَّلِ .

ترجمہ:اور اسی (غیر ظاہر) میں سے ایک قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسرے (شعر) کا معنی پہلے (شعر) کے معنی کی نقیض ہو جیسے ابو شیص کا قول شعر: تیری محبت میں میں ملامت کو لذیذ پاتا ہوں تیری یاد کی محبت کی وجہ سے پس چاہئے کہ ملامت کرنے والا مجھے ملامت کرے اور ابو طیب متنبی کا قول شعر: کیا میں محبت کروں اس سے اس حال میں کہ اس کی محبت میں ملامت کو بھی گوارا کروں، اس کے بارے میں ملامت تو اس کی دشمن ہے اور اسی (غیر ظاہر) میں سے ایک یہ ہے کہ بعض معنی کو لیا جائے اور اس کی طرف وہ چیز منسوب کردی جائے جو اس کو خوب صورت بنادے جیسے افوہ کا قول شعر: دیکھے گا تو پرندوں کو ہمارے پیچھے پیچھے صریح آنکھوں سے اس یقین پر کہ عنقریب ان کو غذا دی جائے گی اور ابو تمام کا قول شعر اور سایہ ڈال دیا گیا اس کے رنگا رنگ جھنڈوں پر چاشت کے وقت عقاب پرندوں کا جو خونوں سے سیراب تھے کھڑے ہوئے ہیں وہ عقاب پرندے جھنڈوں کے پاس یہاں تک کہ گویا وہ پرندے لشکر میں سے ہیں مگر یہ کہ ان پرندوں نے قتال نہیں کیا پس ابو تمام نے قصد نہیں کیا افوہ کے قول رای عین کے معنی کا کچھ بھی اور نہ اس کے قول ثقة ان ستمار کے معنی کا قصد کیا ہے کچھ بھی لیکن اس پر اپنے قول الا انها لم تقاتل اور فی الدماء نواهل اور اقامت مع الرايات حتى كانها من الجيش کے ساتھ اضافہ کردیا ہے اور اسی کے ذریعہ پورا ہوجاتا ہے حسن اول کا۔

تشریح: غیر ظاہر سرقہ میں سے ایک قلب ہے، قلب یہ ہے کہ بعد والے دوسرے شعر کا معنی پہلے والے شعر کے معنی کی نقیض ہو جیسے ابو شیص کا قول شعر: اجد الملامة فی هواک لذيذة ÷حبا لذكرک فليلمنی اللوم ÷ تیری محبت میں میں ملامت کو لذیذ پاتا ہوں تیری یاد کی محبت کی وجہ سے پس چاہئے کہ ملامت کرنے والا مجھے ملامت کرے۔ اور ابو طیب متنبی کا قول شعر ااحبه واحب فيه ملامة ÷ان الملامة فيه من اعدائه ÷ کیا میں محبت کروں اس سے اس حال میں کہ اس کی محبت میں ملامت کو بھی گوارا کروں اس کے بارے میں ملامت تو اس کی دشمن ہے، ااحبہ میں پہلا ہمزہ استفہام؛ انکار کے لئے ہے۔ پہلے والے شعر میں محبوب کے بارے میں ملامت کو محبوب قرار دی گیا ہے اور دوسرے والے شعر میں محبوب کے بارے میں ملامت کو منکر قرار دیا گیا ہے اور منکر، محبوب کی نقیض ہے۔

ومنه ان يؤخذ بعض المعنى الخ . غیر ظاہر سرقہ میں سے ایک یہ ہے کہ پہلے والے شعر کا بعض معنی لیا جائے اور اس معنی کی طرف ایسی چیز کی اضافت کردی جائے جو اس معنی میں خوب صورتی پیدا کردے جیسے افوہ کا قول شعر وتری الطير على آثارنا ÷رای عين ثقة ان ستمار

÷ دیکھتا ہے تو پرندوں کو ہمارے پیچھے پیچھے صریح آنکھوں سے اس یقین پر کہ عنقریب ان کو غذا دی جائے گی۔اور ابوتمام کا قول شعر **وقد ظللت عقبان اعلامه ضحی ÷بعقبان طیر فی الدماء نواھل ÷اقامت مع الرایات حتی کانھا ÷من الجیش الا انھا لم تقاتل ÷** اور سایہ ڈال دیا گیا اس کے رنگارنگ جھنڈوں پر چاشت کے وقت عقاب پرندوں کا جو خونوں سے سیراب تھے کھڑے ہوئے ہیں وہ عقاب پرندے جھنڈوں کے پاس یہاں تک کہ گویا وہ پرندے لشکر میں سے ہیں مگر یہ کہ ان پرندوں نے قتال نہیں کیا۔افوہ کا کلام متعدد معانی پر مشتمل ہے

(۱) **الطیر علی آثارنا** جو لشکر کی معیت میں پرندوں کے چلنے پر دال ہے (۲) **رای عین**، جو اس پر دلالت کر رہا ہے کہ پرندے لشکر کے اتنے قریب تھے کہ ان کا آنکھوں سے مشاہدہ ہو سکتا تھا اور اتنے زیادہ قریب اس لئے تھے کہ ان پرندوں کو یقین تھا ممدوح اپنے دشمنوں کو ضرور قتل کریگا ،اس کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح بہادر آدمی ہے (۳) **ثقة ان ستمار** یہ بتلا رہا ہے کہ پرندوں کو قوی امید ہے کہ ہمیں حسب دستور سابق دشمنوں کو قتل کرنے کے ذریعہ خوراک سے محروم نہیں رکھا جائے گا مگر ابوتمام نے ان معانی میں سے بعض یعنی **الطیر علی آثارنا** کا مفہوم "پرندوں کا لشکروں کے پیچھے چلنا" لے لیا ہے اور کلام میں خوب صورتی پیدا کرنے کے لئے چند چیزوں کا اضافہ کر دیا ہے (۱) **الا انھا لم تقاتل** (۲) **فی الدماء نواھل** (۳) **اقامت مع الرایات**۔

وَاَكْثَرُ هٰذِهِ الْاَنْوَاعِ وَنَحْوُهَا مَقْبُوْلَةٌ بَلْ مِنْهَامَا يُخْرِجُهُ حُسْنُ التَّصَرُّفِ مِنْ قَبِيْلِ الْاِتِّبَاعِ اِلٰى حَيِّزِ الْاِبْتِدَاعِ وَكُلُّ مَا كَانَ اَشَدَّ خِفَاءً كَانَ اَقْرَبَ اِلَى الْقَبُوْلِ هٰذَا كُلُّهُ اِ ذَا عُلِمَ اَنَّ الثَّانِی اَخَذَ مِنَ الْاَوَّلِ وَاِلَّا فَلا لِجَوَازِ اَن يَّكُوْنَ الْاِتِّفَاقُ مِنْ قَبِيْلِ تَوَارُدِ الْخَوَاطِرِ اَیْ مَجِيْئُهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِتِّفَاقِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلَى الْاَخْذِ فَاِذَا لَمْ يُعْلَمْ قِيْلَ قَالَ فُلَانٌ كَذَا وَقَدْ سَبَقَهٗ اِلَيْهِ فُلَانٌ فَقَالَ كَذَا ۔

ترجمہ:اور ان (غیر ظاہر) کی اکثر انواع اور ان (مذکورہ) کے مثل مقبول ہیں بلکہ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ حسن تصرف ان کو اتباع کے قبیل سے نکال کر ابتداع کی حیز تک پہونچا دیتا ہے اور (کلام ماخوذ) جتنا خفی تر ہوگا اتنا ہی قبولیت کے قریب ہوگا یہ سب اس وقت ہے جب یہ معلوم ہو کہ ثانی نے اول سے لیا ہے ورنہ مذکورہ کسی چیز کا حکم نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اتفاق از قبیل توارد خاطر ہو یعنی اس کا آنا اتفاق کے طریقہ پر ہو لینے کا قصد کئے بغیر (یعنی اتفاق سے دونوں کے ذھن میں ایک ہی معنی آ گیا ہو) اور جب یہ معلوم نہ ہو تو یہ کہا جائے گا کہ فلاں نے ایسا کہا ہے اور اس سے پہلے فلاں ایسا کہہ چکا ہے۔

تشریح: اور غیر ظاہر سرقہ کی ان انواع کا اکثر مقبول ہیں،لفظ اکثر سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر ظاہر سرقہ کی بعض انواع مقبول نہیں ہیں حالانکہ تمام مقبول ہیں پس عبارت میں اکثر کے لفظ کا ساقط ہونا اولی ہے، بہرحال غیر ظاہر سرقہ کی جو پانچ قسمیں منه کے لفظ سے بیان کی گئیں ہیں وہ اور ان انواع مذکورہ کے مثل انواع؛ مقبول ہیں کیونکہ ان انواع مذکورہ میں شاعر ثانی نے اپنے کلام میں کچھ تصرف کیا ہے اسلئے سرقہ محضہ نہیں ہیں اور اس تصرف کی وجہ سے مقبول ہیں، بلکہ ان انواع میں سے بعض تو ایسی ہیں جن میں احسن تصرف حیز اتباع سے حیز ابتداع کی طرف نکال دیتا ہے، یعنی ان انواع میں سے بعض ایسی ہیں جن میں بہتر تصرف ہونے کی وجہ سے، یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس دوسرے شاعر نے پہلے والے شاعر کی اتباع کی ہے بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ دوسرے شاعر نے پہلے شاعر سے کچھ نہیں لیا ہے بلکہ اس کا کلام اس کی ایجاد کردہ ہے۔

و کلما کان اشد خفاء کان اقرب الی القبول . اور دوسرا اولا دہ کلام جو اول کلام سے ماخوذ ہے جوں جوں خفا میں بڑھے گا قبولیت کے

قریب ہوگا، یعنی دوسرے والے کلام میں تصرف اور لطائف کے اضافہ کی وجہ سے جس قدر؛ کلام اول سے دوری اور خفا ہوگی اسی قدر کلام ثانی کی قبولیت بڑھتی جائے گی۔

هذا كله اذاا علم ان الثانى اخذ من الاول الخ . یہ ساری تفاصیل جو سرقہ ظاہرہ اور سرقہ غیر ظاہرہ کے بارے میں آئی ہیں یہ اسوقت ہیں جب کہ یہ معلوم ہو کہ دوسرے شاعر نے پہلے شاعر سے لیا ہے، ورنہ یعنی اگر یہ معلوم نہ ہو کہ دوسرے شاعر نے پہلے شاعر سے لیا ہے تو یہ مذکورہ احکام لاگو نہیں ہوں گے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ قائل اول اور قائل ثانی کا ''لفظ اور معنی'' یا صرف معنی میں اتفاق، توارد خاطر کے قبیل سے ہو یعنی دوسرے شاعر نے پہلے شاعر کے کلام سے لینے کا ارادہ نہ کیا ہو بلکہ اتفاق سے دونوں کے ذہن میں ایک ہی معنی آ گیا ہو اور جب یہ معلوم نہ ہو کہ دوسرے شاعر نے اول شاعر کے کلام سے لیا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ فلاں نے ایسا کہا ہے اور اس سے قبل یہی بات فلاں کہہ چکا ہے۔

وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِهٰذَا الْقَوْلُ فِى الْاِقْتِبَاسِ وَالتَّضْمِيْنِ وَالْعَقْدِ وَالْحَلِّ وَالتَّمْلِيْحِ اَمَّا الْاِقْتِبَاسُ فَهُوَ اَنْ يُضَمَّنَ الْكَلَامُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْاٰنِ اَوِالْحَدِيْثِ لَا عَلٰى اَنَّهٗ مِنْهُ كَقَوْلِ الْحَرِيْرِىْ فَلَمْ يَكُنْ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْهُوَاَقْرَبُ حَتّٰى اَنْشَدَ وَاَغْرَبَ وَقَوْلِ الْاٰخَرِ شِعْرٌ اِنْ كُنْتِ اَزْمَعْتِ عَلٰى هِجْرِنَا ÷مِنْ غَيْرِمَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ ÷وَاِنْ تَبَدَّلْتِ بِنَاغَيْرَنَا ÷فَحَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ÷ وَقَوْلِ الْحَرِيْرِىْ قُلْنَا شَاهَتِ الْوُجُوْهُ وَقُبِّحَ اللُّكَعُ وَمَنْ يَّرْجُوْهُ وَقَوْلِ بْنِ عِبَادٍ شِعْرٌ قَالَ لِىْ اِنَّ رَقِيْبِىْ÷سَيِّءُ الْخُلْقِ فَدَارِهٖ÷قُلْتُ دَعْنِىْ وَجْهُكَ ÷الْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ ÷

ترجمہ: اور اسی کے ساتھ متصل ہے، اقتباس، تضمین، عقد و حل اور تلمیح کے بارے میں گفتگو، بہر حال اقتباس تو وہ یہ ہے کہ شامل کر دیا جائے کلام کو قرآن یا حدیث کے کسی حصہ پر اس طرح نہیں کہ یہ اس (قرآن یا حدیث) سے ہے جیسے حریری کا قول پس نہیں ہوا وقفہ مگر پلک جھپکنے کے برابر یا اس سے بھی کم یہاں تک کہ اس نے نادر شعر سنائے اور دوسرے کا قول شعر: اگر تو نے پختہ ارادہ کر لیا ہے ہماری جدائی کا بغیر کسی جرم کے تو (ہمارے لئے) صبر جمیل ہے اور اگر تو نے ہمارے علاوہ سے آنکھ لڑائی ہے تو اللہ ہمارا کفیل اور بہترین کارساز ہے اور حریری کا قول ہم نے کہا برے ہوں چہرے اور برا ہو کمینہ اور جو اس سے امید کرے اور ابن عباد کا قول شعر: کہا (محبوب نے) مجھ سے کہ میرا رقیب بدخلق ہے تو تو اس کی تواضع کر میں نے کہا تو مجھے چھوڑ دے (کیونکہ) تیرا چہرہ جنت ہے جو مشقتوں سے گھیر دی گئی ہے۔

تشریح: اقتباس، تضمین، حل و عقد، اور تلمیح وغیرہ کی گفتگو بھی سرقات شعریہ سے متصل ہے، یہ چیزیں سرقات شعریہ سے متصل اس لئے ہیں کہ سرقہ کی طرح ان چیزوں میں بھی ''کسی چیز کو دوسرے سے لینا'' پایا جاتا ہے، بہر حال اقتباس یہ ہے کہ قائل اپنے کلام میں کلام الٰہی یا حدیث پاک کا کوئی حصہ اس طرح لے آئے کہ وہ بھی اس کے کلام کا جزء معلوم ہو، اس میں یہ اشارہ نہ ہو کہ یہ قرآن کی آیت ہے یا حدیث ہے، اگر کلام میں اس قسم کا اشارہ ہو بایں طور کہ اثناء کلام میں یوں کہہ دیا جائے **قال الله تعالى كذا** ، یا **قال النبى ﷺ كذا** ، یا اس طرح کے دوسرے الفاظ تو یہ اقتباس نہ ہوگا مصنف نے اس کی چار مثالیں دی ہیں کیونکہ اقتباس یا تو قرآن سے ہوگا یا حدیث سے پھر ان میں سے ہر ایک نثر میں ہوگا یا نظم میں ہوگا، (۱) نثر میں اقتباس قرآن کی مثال جیسے حریری کا قول: **فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب حتى انشد واغرب** اس میں **كلمح البصر** قرآن کا حصہ ہے، اور یہ کلام نثر کے قبیل سے ہے پس یہ ''نثر میں اقتباس قرآن'' کی مثال ہوئی (۲) نظم میں اقتباس قرآن کی مثال جیسے دوسرے یعنی ابو قاسم ابن الحسن کاتبی کا قول شعر: **ان كنت ازمعت على هجرنا ÷من غيرما جرم فصبر جميل ÷وان تبدلت**

بناغیرنا ÷فحسبنا الله ونعم الوکیل÷اس میں فصبر جمیل اور حسبنا الله ونعم الوکیل قرآن کا حصہ ہے اور یہ کلام نظم کے قبیل سے ہے اس لئے یہ ''نظم میں اقتباس قرآن'' کی مثال ہوئی (۳) نثر میں اقتباس حدیث کی مثال جیسے حریری کا قول قلنا شاهت الوجوه وقبح اللکع ومن یرجوه . اس میں شاهت الوجوه حدیث کا لفظ ہے، جنگ حنین میں حضورﷺ نے ایک مٹھی سنگریزے کافروں کے چہروں پر مار کر فرمایا تھا اور یہ کلام نثر کے قبیل سے ہے اس لئے یہ ''نثر میں اقتباس حدیث'' کی مثال ہوئی (۴) نظم میں اقتباس حدیث کی مثال جیسے ابن عباد کا قول شعر: قال لی ان رقیبی ÷سیء الخلق فداره ÷قلت دعنی وجهک ÷الجنة حفت بالمکاره ÷اس میں الجنة حفت بالمکاره حضور علیہ السلام کے قول حفت الجنة بالمکاره وحفت النار بالشهوات سے اقتباس ہے اور یہ کلام نظم کے قبیل سے ہے اس لئے یہ ''نظم میں اقتباس حدیث'' کی مثال ہوئی

وَهُوَ ضَرْبَانِ مَا لَمْ يُنْقَلْ فِيْهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَّعْنَاهُ الْاَصْلِي كَمَا تَقَدَّمَ وَ خِلَافُهٗ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَئِنْ اَخْطَئْتُ فِي مَدْحِکَ ÷ مَا اَخْطَئْتَ فِي مَنْعِي ÷لَقَدْ اَنْزَلْتُ حَاجَاتِي ÷ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ ÷وَلَا بَاسَ بِتَغْيِيْرٍ يَسِيْرٍ لِلْوَزْنِ اَوْ غَيْرِهٖ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قَدْ كَانَ مَا خِفْتُ اَنْ يَّكُوْنَا ÷اِنَّا اِلَى اللّٰهِ رَاجِعُوْنَا ÷

ترجمہ: اور وہ (اقتباس) دو قسموں پر ہے (ایک) وہ جس میں مقتبس اپنے اصلی معنی سے منتقل نہ کیا گیا ہو جیسا کہ گذر چکا اور (دوسرا) اس کے خلاف ہے جیسے اس کا قول شعر: اگر میں نے تیری مدح میں خطا کی ہے تو تو نے مجھے نہ دینے میں غلطی نہ کی بے شک میں نے اپنی ضروریات کو وادی غیر ذی زرع میں اتارا ہے اور کوئی حرج نہیں ہے کچھ تغیر کر دینے میں وزن یا اس کے علاوہ کی وجہ سے جیسے اس کا قول شعر: وہ ہو ہی گیا جس کے ہونے کا مجھے اندیشہ تھا بیشک ہم سب اللہ کی طرف واپس ہونے والے ہیں۔

تشریح: اقتباس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ مقتبس یعنی وہ لفظ جو قرآن یا حدیث سے اقتباس کیا گیا ہو اپنے اصلی معنی میں باقی ہو، اصلی معنی سے منتقل نہ کیا گیا ہو جیسا کہ اس کی مثالیں گذریں۔ اقتباس کی دوسری قسم اس کے برخلاف ہے یعنی لفظ مقتبس کو اس کے اصلی معنی سے منتقل کر لیا گیا ہو جیسے ابن الرومی کا قول شعر: لئن اخطئت فی مدحک ÷ ما اخطئت فی منعی ÷لقد انزلت حاجاتی ÷ بواد غیر ذی زرع ÷ اس میں '' بواد غیر ذی زرع'' قرآن سے مقتبس ہے، قرآن میں واد سے مراد ''بے آب و گیاہ وادی'' ہے، اور ابن الرومی نے اس کو اصلی معنی سے منتقل کر لیا ہے دوسرے معنی کی طرف اور وہ یہ ہے ''ایسا شخص جس میں کوئی خیر اور نفع نہ ہو''

ولا باس بتغییر یسیر الخ. اقتباس کئے گئے الفاظ میں وزن وغیرہ مثلاً قافیہ کی رعایت کرنے کے لئے تھوڑی سی تبدیلی کر دی جائے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے بعض مغاربہ کا قول اپنے ساتھی کی وفات کے وقت، قد کان ما خفت ان یکونا ÷انا الی الله راجعونا ÷قرآن میں انا لله وانا الیه راجعون ہے، اس کا شعر میں اقتباس کیا گیا ہے اور اس میں وزن شعری کی وجہ سے تھوڑی سی تبدیلی کر دی گئی ہے جو ظاہر ہے۔

وَاَمَّا التَّضْمِيْنُ فَهُوَ اَنْ يُّضَمَّنَ الشِّعْرُ شَيْئًا مِّنْ شِعْرِ الْغَيْرِ مَعَ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهِ اِنْ لَّمْ يَكُنْ مَّشْهُوْرًا عِنْدَ الْبُلَغَاءِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ عَلٰى اَنِّي سَاُنْشِدُ عِنْدَ بَيْعِي ÷اَضَاعُوْنِي وَاَيَّ فَتًى اَضَاعُوْا÷ وَاَحْسَنُهٗ مَا زَادَ عَلَى الْاَصْلِ بِنُكْتَةٍ كَالتَّوْرِيَةِ وَالتَّشْبِيْهِ فِي قَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا الْوَهْمُ اَبْدٰى لِيْ لَمَاهَا وَثَغْرَهَا ÷تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقٍ÷ وَيُذْكِرُنِي مِنْ قَدِّهَا وَمَدَامِعِي ÷مَجَرَّ عَوَالِيْنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ ÷وَلَا يَضُرُّ التَّغْيِيْرُ الْيَسِيْرُ وَرُبَمَا يُسَمّٰى تَضْمِيْنَ الْبَيْتِ فَمَا زَادَ اِسْتِعَانَةً وَتَضْمِيْنَ الْمِصْرَاعِ فَمَا دُوْنَهٗ اِيْدَاعًا وَرَفْوًا۔

ترجمہ : بہرحال تضمین تو وہ یہ ہے کہ شامل کردیا جائے شعر کو دوسرے کے شعر کے کچھ حصہ پر اس پر تنبیہ کرنے کے ساتھ (کہ وہ دوسرے کا ہے) اگر وہ بلغاء کے یہاں مشہور نہ ہو جیسے اس کا قول شعر: علاوہ ازیں میں اپنی فروختگی کے وقت یہ شعر پڑھونگا، انہوں نے مجھے ضائع کردیا اور کیا ہی اچھے نوجوان کو ضائع کردیا، سب سے اچھی صورت تضمین کی وہ ہے جو زائد ہو اصل پر کسی نکتہ کے ساتھ جیسے توریہ اور تشبیہ اس کے قول میں شعر: جب وہم نے ظاہر کیا میرے لئے محبوبہ کے ہونٹوں کی سرخی اور دانتوں کی چمک کو تو یاد کیا میں نے ان حالات کو جو عذیب اور بارق کے درمیان واقع ہوئے ہیں اور وہم یاد دلاتا ہے مجھے اس کے قد کو (جو نیزہ کی طرح ناز سے حرکت کرتا ہے) اور میرے آنسوؤں کو جو تیز رفتار گھوڑوں کی طرح بہنے والے ہیں اور مضر نہیں ہے تھوڑا سا تغیر کردینا اور بسا اوقات ایک یا ایک سے زائد اشعار کی تضمین کا استعانہ نام رکھا جاتا ہے اور ایک مصرعہ یا اس سے کم کی تضمین کو ایداع اور رفو کہتے ہیں۔

تشریح: تضمین یہ ہے کہ شاعر اپنے کلام میں کسی دوسرے شاعر کا ایک یا ایک سے زائد اشعار یا ایک مصرعہ یا ایک مصرعہ سے کم لے آئے، لیکن اس بات پر تنبیہ بھی کردے کہ یہ جزء دوسرے کے شعر سے لیا گیا ہے، یہ تنبیہ اس وقت ضروری ہے جبکہ بلغاء کے نزدیک وہ شعر کسی شاعر کے نام سے مشہور نہ ہو اور اگر وہ شعر کسی شاعر کے نام سے مشہور ہو تو مذکورہ تنبیہ کی ضرورت نہیں ہے، لوگ خود ہی سمجھ جائیں گے جیسے صاحب مقامات علامہ حریری کا قول شعر: **علی انی سانشد عند بیعی ÷ اضاعونی و ای فتی اضاعوا** ÷ اس شعر کا مصرعہ ثانی، عبداللہ بن عبداللہ عرجی کا ہے، پورا شعر یہ ہے **اضاعونی و ای فتی اضاعوا ÷ لیوم کریهة وسداد ثغر** ÷ انہوں نے مجھے ضائع کردیا اور کیا ہی اچھے نوجوان کو ضائع کردیا، عین لڑائی اور حفاظت حدود ملکی کی ضرورت کیوقت۔ لیکن یہ شعر: عرجی کے نام سے مشہور نہیں ہے اس لئے علامہ حریری نے **سانشد** کہہ کر تنبیہ کردیا کہ مصرعہ ثانی میرا نہیں ہے بلکہ دوسرے کا ہے، **انشد انشادا** کے معنی شعر پڑھنے کے ہیں۔

واحسنه ما زاد علی الاصل الخ . بہتر تضمین یہ ہے کہ شاعرِ اول کے شعر پر کسی ایسے نکتہ کا اضافہ کردیا جائے جو شاعر اول کے شعر میں نہ ہو جیسے توریہ، اور تشبیہ، صاحب تحبیر ابن ابی الاصبع کے قول میں شعر: **اذا الوهم ابدی لی لماها وثغرها ÷ تذکرت ما بین العذیب وبارق ÷ ویذکرنی من قدها ومدامعی ÷ مجرعوا الینا مجری السوابق** ÷ جب وہم نے ظاہر کیا میرے لئے محبوبہ کے ہونٹوں کی سرخی اور دانتوں کی چمک کو تو یاد کیا میں نے ان حالات کو جو عذیب اور بارق کے درمیان واقع ہوئے ہیں اور وہم یاد دلاتا ہے مجھے اس کے قد کو جو نیزہ کی طرح ناز سے حرکت کرتا ہے اور میرے آنسوؤں کو جو تیز رفتار گھوڑوں کی طرح بہنے والے ہیں۔ اس میں، یہ شعر "**تذکرت ما بین العذیب وبارق ÷ مجرعوا الینا مجری السوابق**" متنبّی کا ہے، جس کی شاعر مذکور نے تضمین کی ہے اور شاعر اول متنبّی کے اس شعر پر نکتہ یعنی توریہ اور تشبیہ کا اضافہ کردیا ہے، توریہ تو اس طرح کہ متنبّی نے عذیب اور بارق سے معنی قریب "مقام عذیب، مقام بارق" لیا ہے اور شاعر ثانی نے ان دونوں کا معنی بعید مراد لیا ہے چنانچہ عذیب سے مراد وہ عذیب لیا ہے جو عذب "بمعنی: لب محبوبہ" کی تصغیر ہے اور بارق سے مراد وہ بارق لیا ہے جو دانت کے معنی میں ہے اور مابین سے مراد "لعاب دہن" لیا ہے، اور لفظ کے معنی بعید کو مراد لینا توریہ کہلاتا ہے پس اس میں توریہ کا اضافہ ہوا اور تشبیہ اس طرح کہ استقامت قد محبوبہ کو نیزوں کی حرکت کے ساتھ اور لگاتار آنسووں کو؛ سبقت کرنے والے گھوڑوں کے چلنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے پس اس میں تشبیہ کا بھی اضافہ ہوا۔

ولا یضر التغییر الیسیر الخ . جس مصرعہ یا شعر کی تضمین مقصود ہو اس مصرعہ یا اس شعر میں تھوڑی سی تبدیلی کرنے میں جس سے وہ پورے

طور پر کلام ثانی کا جزء بن جائے کوئی حرج نہیں ہے، اور کبھی ایک یا ایک سے زائد اشعار کی تضمین کو استعانہ کہا جاتا ہے اور ایک مصرعہ یا ایک مصرعہ سے کم کی تضمین کو ایداع اور رفو کہا جاتا ہے۔

وَاَمَّا الْعَقْدُ فَهُوَ اَنْ يُّنْظَمَ نَثْرٌ لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِقْتِبَاسِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ مَا بَالَ مَنْ اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ ÷ وَجِيْفَةٌ اٰخِرُهٗ يَفْخَرُ ÷ عَقَدَ قَوْلَ عَلِيٍّ مَا لِابْنِ اٰدَمَ وَالْفَخْرَ وَاِنَّمَا اَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ وَاٰخِرُهٗ جِيْفَةٌ وَاَمَّا الْحَلُّ فَهُوَ اَنْ يُّنْثَرَ نَظْمٌ كَقَوْلِ بَعْضِ الْمَغَارِبَةِ فَاِنَّهٗ لَمَّا قَبُحَتْ فِعْلَاتُهٗ وَحَنْظَلَتْ نَخَلَاتُهٗ لَمْ يَزَلْ سُوْءُ الظَّنِّ يَقْتَادُهٗ وَيُصَدِّقُ تَوَهُّمَهُ الَّذِيْ يَعْتَادُهٗ حَلَّ قَوْلَ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ اِذَا سَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَائَتْ ظُنُوْنُهٗ ÷ وَصَدَّقَ مَا يَعْتَادُهٗ مِنْ تَوَهُّمٖ ÷

ترجمہ: اور بہر حال عقد تو وہ یہ ہے کہ نثر کو نظم کیا جائے (لیکن) اقتباس کے طریقہ پر نہیں جیسے اس کا قول شعر: کیا حال ہے اس کا جس کا اول نطفہ ہے اور اس کی انتہاء مردہ (ہونا) ہے پھر بھی وہ فخر کرے شاعر نے حضرت علی کے اس قول کا عقد کیا ہے ''انسان اور فخر کو کیا نسبت ہے جبکہ وہ ابتداء میں نطفہ ہے اور آخر میں مردہ بہر حال حل تو وہ یہ ہے کہ نظم کو نثر بنایا جائے جیسے بعض مغاربہ کا قول: جب اس کے افعال برے ہو گئے اور اس کی کھجوروں کے پھل اندراین کی طرح کڑوے ہو گئے تو برا گمان اس کی قیادت کرنے لگا اور وہ اپنے وہم کی تصدیق کرنے لگا جس کا وہ عادی ہے (اس عبارت میں) ابوطیب کے قول کا حل کیا ہے شعر: جب آدمی کا فعل برا ہو جائے تو اس کے گمان بھی برے ہو جاتے ہیں اور اپنے معتاد توہمات کو سچ جاننے لگتا ہے۔

تشریح: عقد یہ ہے کہ نثر کو نظم کیا جائے، جو کلام منظوم نہ ہو اس کلام کو نثر کہتے ہیں، نثر خواہ قرآن ہو، یا حدیث، یا مثل، یا اسکے علاوہ، بہر حال نثر کو نظم میں ڈھال دینے کا نام عقد ہے بشرطیکہ اقتباس کے طریقہ پر نہ ہو، اس کی تفصیل ملاحظہ کیجئے! **لا علی طریق الاقتباس**، کی قید صرف قرآن اور حدیث کے لئے ہے، اقتباس یہ ہے کہ قائل اپنے کلام میں کلام الٰہی یا حدیث پاک کا کوئی حصہ اس طرح لے آئے کہ وہ بھی اس کا جزء معلوم ہو اس میں یہ اشارہ نہ ہو کہ وہ قرآن کی آیت ہے یا حدیث ہے، **لا علی طریق الاقتباس**، کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اقتباس نہ ہو، اقتباس نہ ہونا یہ ہے کہ اثناء کلام میں یوں کہہ دیا جائے **قال الله تعالی کذا** ، یا **قال النبی ﷺ کذا** ، یا اس طرح کے دوسرے الفاظ، یا اس کلام الٰہی اور حدیث میں زیادہ تبدیلی کردی جائے، اس تفصیل کی روشنی میں عقد کا مفہوم اب یہ ہوگا کہ: نثر اگر قرآن یا حدیث ہے تو اس کی نظم اس طرح کی جائے کہ اس نظم میں اس کے قرآن یا حدیث ہونے کی طرف اشارہ کر دیا جائے، یا اس کلام الٰہی اور حدیث میں بہت زیادہ تبدیلی کردی جائے، زیادتی تبدیلی کے وقت بھی اقتباس نہیں رہتا ہے کیونکہ اقتباس میں بوقت ضرورت صرف معمولی تبدیلی جائز ہے، اور اگر قرآن یا حدیث کے علاوہ مثل وغیرہ کا عقد چاہتا ہے تو **لا علی طریق الاقتباس** کی قید نہیں ہوگی، عقد کی مثال حضرت علیؓ کا یہ نثر ہے: **ما لابن آدم والفخر وانما اوله نطفة وآخره جیفة**، ابوالعتاہیہ نے اس کو نظم میں ڈھالا ہے شعر: **ما بال من اوله نطفة ÷ وجیفة آخره یفخر** ۔ یہ مثال قرآن وحدیث کے علاوہ نثر کے عقد کرنے کی ہے، عقد قرآن کی مثال جیسے شعر: **فان الله خلاق البرایا ÷ عنت لجلال هیبته الوجوه ÷ یقول اذا تداینتم بدین ÷ الی اجل مسمی فاکتبوه ÷** عقد حدیث کی مثال جیسے ابوالحسن طاہر بن معوذ الاشبیلی کا قول شعر: **عمدة الدین عندنا کلمات ÷ قالهن خیر البریة ÷ اتق الشبهات وازهد ودع ما ÷ لیس بعینک واعملن نبیه ÷** اس میں چار حدیثوں کا عقد اور نظم کیا ہے اور وہ چار احادیث یہ ہیں: (۱) **انما الاعمال بالنیات الخ**. (۲) **الحلال بین والحرام بین وبینهما مشتبهات الخ**. (۳) **ازهد**

فی الدنیا یحبک اللہ و از ھد فیما فی ایدی الناس یحبک الناس (۴).من حسن اسلام المرء ترکہ ما لایعنیہ

، عقداور نظم قرآن کی اس مثال میں شاعر نے **یقول اذا تداینتم الخ**، کہہ کر قرآن ہونے کی طرف ،اور عقد حدیث کی اس مثال میں **قالھن خیر البریۃ** کہہ کر حدیث ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے اس لئے یہ نظم **لاعلی طریق الاقتباس** کے مطابق ہوئی اور ان مثالوں پر عقد کی تعریف صادق آئی ،**یقول** کا فاعل اللہ تعالی ہے۔

واما الحل فھو ان ینثر نظم الخ . عقدوحل میں سے عقد کی تفصیل آچکی ہے۔رہی بات "حل" کی تو حل یہ ہے کہ نظم کو نثر بنا دیا جائے جیسے ابوطیب متنبی کی اس نظم: **اذا ساء فعل المرء سائت ظنونہ ÷وصدق ما یعتادہ من توھم**÷ کو بعض مغاربہ نے نثر کے انداز میں کہا ہے **:فانہ لما قبحت فعلاتہ وحنظلت نخلاتہ لم یزل سوء الظن یقتادہ ویصدق توھمہ الذی یعتادہ**. جب اس کے افعال برے ہو گئے اور اس کی کھجوروں کے پھل اندراین کی طرح کڑوے ہو گئے تو برا گمان اس کی قیادت کرنے لگا اور وہ اپنے وہم کی تصدیق کرنے لگا جس کا وہ عادی ہے۔

وَاَمَّا التَّلْمِیْحُ فَھُوَ اَن یُّشَارَ اِلٰی قِصَّۃٍ اَوْشِعْرٍ مِنْ غَیْرِ ذِکْرِہٖ کَقَوْلِہٖ شِعْرٌ فَوَاللّٰہِ مَا اَدْرِیْ اَاَحْلَامُ نَائِمٍ÷اَلَمَّتْ بِنَا اَمْ کَانَ فِی الرَّکْبِ یُوْشَعُ÷ اَشَارَ اِلٰی قِصَّۃِ یُوْشَعَ وَاسْتِیْقَافِہِ الشَّمْسَ وَ کَقَوْلِہٖ شِعْرٌ لَعَمْرٌو مَعَ الرَّمْضَاءِ وَالنَّارِ تَلْتَظِیْ ÷اَرَقُّ وَاَحْفٰی مِنْکَ فِیْ سَاعَۃِ الْکَرْبِ ÷اِشْعَارٌ اِلَی الْبَیْتِ الْمَشْھُوْرِ شِعْرٌ اَلْمُسْتَجِیْرُ بِعَمْرٍو عِنْدَ کَرْبَتِہٖ ÷کَالْمُسْتَجِیْرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ .

ترجمہ: بہر حال تلمیح تو وہ یہ ہے کہ اشارہ کیا جائے کسی قصہ یا شعر کی طرف اس کو ذکر کئے بغیر جیسے اس کا قول شعر: بخدا میں نہیں جانتا کہ سونے والے کے خواب ہم پر نازل ہو گئے یا قافلہ میں حضرت یوشعؑ ہیں اشارہ کیا ہے حضرت یوشعؑ کے قصہ کی طرف اور آپ کی دعاء سے سورج کے رک جانے کی طرف اور جیسے اس کا قول شعر: البتہ عمرو گرم زمین اور بھڑکتی ہوئی آگ کے ساتھ زیادہ نرم اور مہربان ہے تجھ سے مصیبت کے وقت (اس میں) ایک مشہور شعر کی طرف اشارہ ہے (اور وہ یہ ہے) شعر: عمرو کی پناہ لینے والا اپنی مصیبت کے وقت ایسے ہی ہے جیسے کوئی گرم زمین سے بھاگ کر آگ کی پناہ لے۔

تشریح:**واما التلمیح الخ** . تلمیح یہ ہے کہ گفتگو کے درمیان کسی قصہ یا کسی شعر یا کسی مشہور مثل کی طرف اشارہ کر دیا جائے ،ان کو ذکر کئے بغیر، تلمیح ،نظم میں بھی ہو سکتی ہے اور نثر میں بھی ہو سکتی ہے، نظم میں اس تلمیح کی مثال جس میں قصہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہو ابوتمام کا یہ قول ہے شعر: **فو اللہ ما ادری احلام نائم÷المت بنا ام کان فی الرکب یوشع** اس کلام میں شاعر نے یوشع علیہ السلام اور آپ کے سورج رکنے کی طلب کرنے کے قصہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ قصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام قوم جبارین سے جمعہ کے دن جہاد کر رہے تھے، سورج غروب ہونے لگا، فتح میں کچھ دیر تھی آپ نے محسوس کیا کہ اگر سورج، فتح سے پہلے غروب ہو گیا تو لڑائی ختم کرنی پڑے گی کیونکہ ہفتہ کے دن لڑائی ممنوع تھی پس آپ نے سورج ٹھہر جانے کی دعاء کی اور وہ قبول ہوگئی سورج رک گیا اور آن کی آن میں آپ کو کفار پر فتح حاصل ہوگئی، دیکھئے! اس نظم میں حضرت یوشعؑ کے قصہ کی طرف اشارہ ہے اور اس قصہ کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، پس اس کلام میں تلمیح پائی گئی۔نظم میں اس تلمیح کی مثال جس میں کسی شعر کی طرف اشارہ کیا گیا ہو یہ قول ہے شعر: **لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظی ÷ارق واحفی منک فی ساعۃ الکرب** اس میں ایک

مشہور شعر کی طرف اشارہ ہے وہ شعر یہ ہے: **المستجير بعمرو عند كربته ÷ كالمستجير من الرمضاء بالنار** ۔ اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ عمرو یعنی جساس بن مرہ نے کلیب کو تیر مارا اور اس کے اوپر چڑھ بیٹھا کلیب نے کہا اے عمرو مجھے ایک گھونٹ پانی پلا دو تو عمرو نے اس کو قتل کر ڈالا اس پر یہ شعر کہا گیا کہ عمرو کی پناہ لینے والا اپنی مصیبت کے وقت ایسے ہی ہے جیسے کوئی گرم زمین سے بھاگ کر آگ کی پناہ لے۔

فَصْلٌ يَنْبَغِي لِلْمُتَكَلِّمِ اَنْ يَّتَأَنَّقَ فِي ثَلٰثَةِ مَوَاضِعَ مِنْ كَلَامِهٖ حَتّٰى تَكُوْنَ اَعْذَبَ لَفْظًا وَاَحْسَنَ سَبْكًا وَاَصَحَّ مَعْنًى اَحَدُهَا الْاِبْتِدَاءُ كَقَوْلِهٖ ع قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرٰى حَبِيْبٍ وَّمَنْزِلٍ ÷ وَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قَصْرٌ عَلَيْهِ تَحِيَّةٌ وَّسَلَامٌ ÷ خَلَعَتْ عَلَيْهِ جَمَالَهَا الْاَيَّامُ ÷ وَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّجْتَنِبَ فِي الْمَدْحِ مِمَّا يُتَطَيَّرُ بِهٖ كَقَوْلِهٖ ع مَوْعِدُ اَحْبَابِكَ بِالْفُرْقَةِ غَدٌ ÷ وَاَحْسَنُهٗ مَا نَاسَبَ الْمَقْصُوْدَ وَيُسَمّٰى بَرَاعَةَ الْاِسْتِهْلَالِ كَقَوْلِهٖ فِي التَّهْنِئَةِ ع بُشْرٰى فَقَدْ اَنْجَزَ الْاِقْبَالُ مَا وَعَدَا ÷ وَقَوْلِهٖ فِي الْمَرْثِيَّةِ شِعْرٌ هِيَ الدُّنْيَا تَقُوْلُ بِمِلَاءِ فِيْهَا ÷ حَذَارِ حَذَارِ مِنْ بَطْشِيْ وَفَتْكِيْ ÷ وَثَانِيْهَا التَّخَلُّصُ مِمَّا شُبِّبَ الْكَلَامُ بِهٖ مِنْ تَشْبِيْبٍ اَوْغَيْرِهٖ اِلَى الْمَقْصُوْدِ مَعَ رِعَايَةِ الْمُلَائَمَةِ بَيْنَهُمَا كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ يَقُوْلُ فِيْ قُوْمَسَ قَوْمِيْ وَقَدْ اَخَذَتْ ÷ مِنَّا السُّرٰى وَخُطَى الْمَهْرِيَّةِ الْقَوْدِ ÷ اَمَطْلَعَ الشَّمْسِ تَبْغِيْ اَنْ تَؤُمَّ بِنَا ÷ فَقُلْتُ كَلَّا وَلٰكِنْ مَطْلَعَ الْجُوْدِ ÷ ۔

ترجمہ: یہ فصل ہے، متکلم کے لئے مناسب ہے کہ اپنے کلام میں تین جگہوں میں اچھا سے اچھا طریقہ اختیار کرے یہاں تک کہ وہ (تینوں جگہیں) الفاظ کے اعتبار سے شیریں ہو جائیں اور نظم کے اعتبار سے بہتر ہو اور معنی کی رو سے صحیح ہو ان میں سے پہلا (موقعہ) ابتداء ہے جیسے اس کا قول مصرعہ: ذرا ٹھہر جاؤ تا کہ ہم، حبیب اور اس کی منزل کی یاد میں جی بھر کر رولیں اور (جیسے) اس کا قول شعر: اس مکان پر تحیہ وسلام ہو جس پر زمانہ نے اپنا لباس حسن نکال کر ڈال رکھا ہے اور مناسب ہے یہ کہ احتراز کرے (ابتداءِ) مدح میں ان چیزوں سے جس سے بدفالی لی جائے جیسے اس کا قول مصرعہ: تیرے احباب کے ملنے کا وعدہ کل کو مقام فرقہ میں ہے، اور زیادہ بہتر (ابتداء) وہ ہے جو مقصود کے مناسب ہو اور اس کا نام براعۃ استہلال رکھا جاتا ہے جیسے اس کا قول مبارک بادی کے سلسلہ میں مصرعہ: خوشخبری کی بات ہے کہ نصیبہ نے جو وعدہ کیا تھا اس کو پورا کر دیا اور (جیسے) مرثیہ میں اس کا قول شعر: دنیا بآواز بلند کہتی ہے بچو بچو میری سخت پکڑ اور اچانک قتل کر دینے سے اور دوسرا موقعہ تخلص ہے اس چیز سے جس سے کلام شروع کیا گیا ہے یعنی تشبیب یا اس کے علاوہ مقصود کی طرف ان دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کے ساتھ جیسے اس کا قول شعر: کہا میری قوم نے مقام قومس میں حال یہ کہ ہم رات کے سفر کی وجہ سے اور تیز رفتار اونٹوں کے چلنے کی وجہ سے متاثر تھے جو لمبی لمبی پشت اور گردنوں والے تھے کیا تو مطلع الشمس کو چاہتا ہے جو ہمارے ساتھ چلنے کا قصد کرے میں نے کہا ہرگز نہیں لیکن میں مطلع الجود کو چاہتا ہوں۔

تشریح: یہ فصل خاتمہ کا ہے، اس میں حسن ابتداء کلام، تخلص اور انتہاء کلام کو بیان کیا جائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ متکلم کے لئے خواہ وہ متکلم شاعر (نظم کہنے والا) ہو یا ناثر (نثر کہنے والا ہو) مناسب یہ ہے کہ تین جگہوں میں اپنے کلام میں اچھا سے اچھا طریقہ اختیار کرے، چنانچہ کوشش کرے کہ ان تینوں جگہوں میں (الف) شیریں الفاظ استعمال کرے یعنی اس کا کلام تنافر، ثقل وغیرہ سے بالکل دور ہو (ب) اور بہتر نظم ہو یعنی تعقید، تقدیم اور تاخیر وغیرہ سے خالی ہو اور الفاظ: عمدگی، سنجیدگی، متانت، جزالت، رقت وسلاست میں مناسب ہوں اور معانی الفاظ کے مناسب ہوں نہ کہ ناقص اور نہ ایسا ہو کہ معانی کو عمدہ الفاظ کا جامہ پہنا دیا جائے یا اس کے برعکس بلکہ الفاظ ومعانی کو ایک تناسب کے ساتھ ڈھالا جائے۔ ۔(ج) اور معنی کی رو سے صحیح ہو یعنی تناقض، امتناع، ابتذال اور مخالفت عرف وغیرہ سے خالی ہو۔ ان تینوں جگہوں میں سے ایک: ابتداء ہے، کیونکہ

یہ سب سے پہلے سامع کے ذہن میں پڑتی ہے، اگر یہ شیریں اور بہتر انداز پر ہوگی تو سامع باقی کلام کو متوجہ ہو کر محظوظ کریگا ورنہ اس سے اعراض کریگا اگر چہ باقی کلام کتنا ہی خوب کیوں نہ ہو۔

کقولہ شعر قفا نبک الخ . حسن ابتداء کی ایک صورت یہ ہے کہ ابتداء: دوستوں اور منازل کے ذکر پر مشتمل ہو جیسے امرأ القیس کا قول شعر: **قفا نبک من ذکری حبیب ومنزل ÷بسقط اللوی بین الدخول فحومل** ، ذرا ٹھہر جاؤ تا کہ ہم محبوب اور اس کی منزل کی یاد میں جی بھر کر رولیں جو دخول اور حومل (یہ دونوں جگہیں ہیں) کے درمیان ریت کے موڑ پر واقع ہے دیکھئے! اس شعر میں حبیب اور منزل کا ذکر ہے۔

اور کبھی دار اور مکان کے اوصاف بیان کرنے سے حسن ابتداء حاصل ہوتا ہے جیسے اشجع اسلمی کا قول شعر: **قصر علیہ تحیۃ وسلام ÷خلعت علیہ جمالہا الایام**، اس مکان پر تحیہ وسلام ہو جس پر زمانہ نے اپنا لباس حسن نکال کر ڈال رکھا ہے۔ اس میں مکان کا وصف بیان کیا گیا ہے کہ وہ مکان نہایت حسین وجمیل ہے۔

ویجتنب فی المدح مما یتطیر بہ الخ . مصنف فرماتے ہیں کہ متکلم کے لئے یہ بھی مناسب ہے کہ ابتداء مدح میں ایسے الفاظ سے احتراز کرے جو بدشگونی پر دلالت کرے جیسے ابن مقاتل نابینا کا قول مصرعہ **موعد احبابک بالفرقۃ غد÷** یہ مصرعہ بدشگونی سے خالی نہیں ہے چنانچہ جب شاعر مذکور نے یہ شعر داعی علوی کے سامنے پڑھا تو داعی علوی نے بدشگونی لیتے ہوئے کہا! او اندھے یہ وعدہ تیرے ہی دوستوں کا ہوگا اور تیرا ہی برا حال ہو، بدشگونی اس طرح لیا ہے کہ فرقہ جگہ کا نام ہے لیکن داعی علوی نے فرقہ بمعنی جدائی لیا ہے۔

واحسنہ ما ناسب المقصود الخ . احسن ابتداء یعنی زیادہ بہتر ابتداء یہ ہے کہ وہ ابتداء، مقصود کلام کے مناسب ہو یعنی جس مقصد کے لئے وہ کلام لایا گیا ہے اس مقصد کی طرف ابتداء کلام ہی میں اشارہ پایا جاتا ہو، اور وہ ابتداء جو مقصود کے مناسب ہو اس کا نام "**براعۃ استہلال**" ہے جیسے ابو محمد خازن نے صاحب ابن عباد کے نواسہ کی پیدائش کے موقعہ پر مبارک باد دیتے ہوئے ایک قصیدہ کہا تھا جس کا پہلا شعر یہ ہے: **بشری فقد انجز الاقبال ما وعدا÷وکوکب المجد فی افق العلی صعدا** ، خوشخبری کی بات ہے کہ نصیبہ نے جو وعدہ کیا اس کو اس نے پورا کر دیا اور بزرگی کا ستارہ آسمان کی بلندی پر جا پہونچا۔ پہلے مصرعہ میں براعۃ استہلال ہے، وہ اسطور پر کہ اس مصرعہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی نئی چیز پیش آئی ہے جو فی نفسہ رفیع الشان ہے جس پر مبارک بادی اور بشارت پیش کی جارہی ہے، پس اس میں مبارک بادی اور خوشخبری کی طرف اشارہ ہے جو قصیدہ کا مقصد ہے، اور اس مقصد کی طرف اشارہ "براعۃ استہلال" کہلائے گا۔ اور ابوالفرج کا قول فخر الدولہ کے مرثیہ میں شعر: **ھی الدنیا تقول بملأ فیہا ÷حذار حذار من بطشی وفتکی** ، دنیا باآواز بلند کہتی ہے بچو بچو میری سخت پکڑ اور اچانک قتل کردینے سے۔ **ھی** ضمیر قصہ ہے اس کے بعد والا جملہ اس ضمیر کی تفسیر کر رہا ہے۔

وثانیہا التخلص الخ ۔ ان تینوں جگہوں میں سے دوسری جگہ تخلص ہے، تخلص سے مراد یہ ہے کہ متکلم: وصف جمال یا اس کے علاوہ، مثلاً ادب، افتخار، شکایت وغیرہ جس سے کلام شروع کیا ہے اس سے نکلے مقصود کلام کی طرف البتہ شروع کلام جس سے نکلا ہے اور مقصود کلام جس کی طرف نکلا ہے، دونوں کے درمیان مناسبت ہونی چاہئے، اس موقعہ پر اس اہتمام یعنی "رعایت مناسبت" کی وجہ یہ ہے کہ سامع شروع ہی سے اس امر کا منتظر رہتا ہے کہ دیکھئے متکلم تشبیب وصف جمال وغیرہ کو چھوڑ کر کس طرح مقصود شروع کرتا ہے پس اگر یہ چھوڑنا اور شروع کرنا بہتر انداز میں ہوگا تو اسکے نشاط میں جوش پیدا ہوگا اور بذوق وشوق پورے کلام کو سنے گا، ورنہ بے اعتنائی برتے گا جیسے عبداللہ بن طاہر کی تعریف میں ابوتمام کا قول شعر: **یقول**

فی قومس قومی وقد اخذت ÷منا السری وخطی المهرية القود÷ امطلع الشمس تبغی ان تؤم بنا÷فقلت کلا ولکن مطلع الجود۔ کہامیری قوم نے مقام قومس میں حال یہ کہ ہم رات کے سفر کی وجہ سے اور تیز رفتا اونٹوں کے چلنے کی وجہ سے متاثر تھے جو لمبی لمبی پشت اور گردنوں والے تھے کیا تو مطلع الشمس کو چاہتا ہے جو ہمارے ساتھ چلنے کا قصد کرے میں نے کہا ہرگز نہیں بلکہ میں مطلع الجود کو چاہتا ہوں۔ اس میں شاعر نے مطلع الشمس سے مطلع الجود کی طرف انتقال کیا ہے اور ان دونوں مطلعوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں ہی امر محمود کے طلوع کا محل ہیں یعنی دونوں سے نفع متحقق ہے، مطلع الجود سے مراد شاعر کا ممدوح عبداللہ بن طاہر ہے جو جود و کرم والا ہے۔

وَقَدْ يُنْتَقَلُ مِنْهُ اِلٰی مَا لَايُلَائِمُهٗ وَيُسَمَّی الْاِقْتِضَابَ وَهُوَ مَذْهَبُ الْعَرَبِ الْجَاهِلِيَّةِ وَمَن يَّلِيهِمْ مِنَ الْمُخَضْرِمِيْنَ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَوْرَاَی اللّٰهُ اَنَّ فِي الشَّيْبِ خَيْرًا÷جَا وَرَتْهُ الْاَبْرَارُ فِي الْخُلْدِ شَيْبًا÷كُلَّ يَوْمٍ تُبْدِی صُرُوْفُ اللَّيَالِي ÷خُلُقًا مِنْ اَبِیْ سَعِيْدٍ غَرِيْبًا÷وَمِنْهُ مَا يَقْرُبُ مِنَ التَّخَلُّصِ كَقَوْلِكَ بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَمَّا بَعْدُ وَ قِيْلَ هُوَ فَصْلُ الْخِطَابِ وَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی هٰذَا وَاِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ اَیِ الْاَمْرُ هٰذَا اَوْهٰذَا كَمَا ذُكِرَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی هَذَا ذِكْرٌ وَّاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ وَمِنْهُ قَوْلُ الْكَاتِبِ هٰذَا بَابٌ۔

ترجمہ: اور کبھی انتقال کیا جاتا ہے اس (ماشبب الکلام) سے غیر مناسب کلام کی طرف اور نام رکھا جاتا ہے اس کا اقتضاب اور وہ شعراء عرب جاہلیت اور ان لوگوں کا مذہب ہے جو ان سے متصل ہیں یعنی شعراء مخضر مین کا جیسے اس کا قول شعر: اگر خدا دیکھتا کہ بڑھاپے میں کوئی بھلائی ہے تو اس کے پڑوسی جنت میں نیک لوگ ہوتے بڑھاپے کی حالت میں، ہر روز ظاہر کرتی ہے گردش شب ابوسعید کے وجود سے اخلاق غریبہ اور اس (اقتضاب) کی ایک صورت وہ ہے جو تخلص سے قریب ہو جیسے حمد و ثناء کے بعد تیرا قول اما بعد اور کہا گیا ہے کہ یہی فصل خطاب ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یہ (مؤمنین کا حال) ہے اور مشرکوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے یعنی معاملہ یہ ہے، یا یہ ہے جیسا ذکر کیا گیا اور (جیسے) اللہ تعالیٰ کا قول یہ تو ذکر ہے (انبیاء کا) اور بیشک متقیوں کے لئے اچھا ٹھکانہ ہے اور اسی (اقتضاء قریب من التخلص) کے قبیل سے کاتب کا قول ھذا باب ہے۔

تشریح: اور کبھی ایسی چیز کی طرف بھی انتقال کیا جاتا ہے جس کو آغاز کلام سے کوئی مناسبت نہ ہو، اس انتقال کو ''اقتضاب'' کہتے ہیں جو شعراء عرب جاہلیت اور ان کے قریبی دور والے مخضر مین کا مذہب ہے یعنی اقتضاب: شعراء عرب جاہلیت اور مخضر مین کا طریقہ ہے، اہل اسلام اگر ان لوگوں کی پیروی کرے یعنی اقتضاب کو اختیار کرے تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے چنانچہ اقتضاب پہ مشتمل یہ دونوں اشعار ابوتمام کے ہیں اور ابوتمام شعراء اسلام میں سے ہیں، شعر: لو رای اللہ ان فی الشیب خیرا÷جا ورته الابرار فی الخلد شیبا÷کل یوم تبدی صروف اللیالی ÷خلقا من ابی سعید غریبا÷ پہلے شعر میں بڑھاپے کی برائی ہے اور دوسرے شعر میں ابوسعید ممدوح کی تعریف ہے اور ظاہر ہے کہ ان میں کوئی مناسبت نہیں ہے پس اس میں اقتضاب پایا گیا۔

عرب جاہلیۃ: وہ شعراء عرب جنہوں نے صرف زمانہ جاہلیت پایا ہو جیسے امرأالقیس، زہیر بن ابی سلمی، طرفہ بن عبد، عنترہ۔

اور مخضر مین: وہ شعراء جنہوں نے زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام دونوں پایا ہو جیسے لبید، حسان بن ثابت، کعب بن زبیر وغیرہ۔

ومنه ما يقرب من التخلص الخ . اقتضاب کی ایک صورت وہ ہے جو تخلص سے قریب ہے، تخلص سے قریب اس لئے کہ اس اقتضاب میں ایک قسم کی مناسبت ہوتی ہے جیسے حمد و ثناء کے بعد تو کہے اما بعد فانه كذا و كذا پس یہ اقتضاب ہے وہ اس طرح کہ اس میں حمد و ثناء کے بعد

دوسرے کلام کی طرف انتقال بلامناسبت ہے، لیکن یہ تخلص کے مشابہ ہے وہ اس اعتبار سے کہ حمد وثناء کے بعد دوسرا کلام **اما بعد الخ**، اچانک اور ما قبل کے ساتھ کسی مناسبت اور ارتباط کے بغیر نہیں لایا گیا بلکہ اس کا ماقبل حمد وثناء سے ایک گونہ ربط مقصود ہے کیونکہ اما بعد کی اصل **مهما يكن من شيء بعد الحمد و الثناء فانه كذا و كذا** بصورت شرط وجزاء ہے پس اس میں مناسبت پائی گئی کیونکہ شرط اور جزاء کا ایک دوسرے کے مناسب ہونا واضح ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حمد کے بعد جو اما بعد کہا جاتا ہے وہی ''اما بعد'' فصل خطاب ہے۔

و كقوله تعالى الخ . سامع کو مستعد اور چوکنا کرنے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف انتقال کبھی لفظ **هذا** کے ذریعہ کیا جاتا ہے یعنی پہلی بات سے دوسری بات کی طرف اس طرح منتقل ہو یا جائے کہ دوسری بات کو پہلی بات سے؛ **هذا** کے ساتھ الگ کردیا جائے یہ بھی حسن تخلص کے قریب قریب ہے مثلاً مؤمنین کی حالت سے مشرکین کی حالت کی طرف، لفظ **هذا** کے ذریعہ انتقال کرتے ہوئے کہا گیا **هذا و ان للطاغين لشر ماٰب**، **هذا** کی تقدیری عبارت یا تو **الامر هذا** ہے یا **هذا كما ذكر**، اسی طرح اللہ تعالی نے انبیاء کرام کے ذکر سے، جنت اور اہل جنت کی طرف لفظ **هذا** کے ذریعہ انتقال کرتے ہوئے کہا **هذا ذكر و ان للمتقين لحسن ماٰب**۔

ومنه قول الكاتب هذا باب . ایک بات سے دوسری بات کی طرف منتقل ہونے کے وقت کاتب یعنی غیر شاعر کا **هذا باب** کہنا بھی اس اقتضاب کے قبیل سے ہے جو تخلص سے قریب قریب ہے کیونکہ اس میں بھی ایک گونہ ارتباط ہے بایں طور کہ دوسری بات کو دفعتاً شروع نہیں کیا گیا۔

وَثَالِثُهَا الْاِنْتِهَاءُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَاِنِّى جَدِيْرٌ اِذَا بَلَغْتُكَ بِالْمُنٰى ÷ وَاَنْتَ بِمَا اَمَّلْتُ مِنْكَ جَدِيْرٌ ÷ فَاِنْ تَوَلَّنِى مِنْكَ الْجَمِيْلَ فَاَهْلُهٗ ÷ وَاِلَّا فَاِنِّى عَاذِرٌ وَشَكُوْرُ ÷ وَاَحْسَنُهٗ مَا اٰذَنَ بِانْتِهَاءِ الْكَلَامِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ بَقِيْتَ بَقَاءَ الدَّهْرِ يَا كَهْفَ اَهْلِهٖ ÷ وَهٰذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِيَّةِ شَامِلُ ÷ وَجَمِيْعُ فَوَاتِحِ السُّوَرِ وَخَوَاتِمِهَا وَارِدَةٌ عَلٰى اَحْسَنِ الْوُجُوْهِ وَاَكْمَلِهَا يَظْهَرُ ذَالِكَ بِالتَّاَمُّلِ مَعَ التَّذَكُّرِ لِمَا تَقَدَّمَ وَاللّٰهُ تَعَالٰى اَعْلَمُ وَاَحْكَمُ۔

ترجمه: اور تیسرا موقعہ انتہاء کلام ہے جیسے اس کا قول شعر: میں (کامیابی کا) مستحق ہوں جب کہ میں تیرے پاس آرزوئیں لیکر پہونچ گیا ہوں اور تو اس کے لائق ہے جس کا میں تجھ سے آرزومند ہوں پس اگر تو میری تمناؤں کو اچھی طرح پوری کرے تو تو اس کا اہل ہے ورنہ میں تجھے معذور جانوں گا اور شکر گذار ہوں گا اور سب سے بہتر (انتہاء) وہ ہے جو کلام کے ختم ہونے کو بتلا دے جیسے اس کا قول شعر: تو باقی رہے جب تک زمانہ باقی رہے اے اہل زمانہ کی جائے پناہ اور یہ دعاء ساری مخلوق کو شامل ہے اور (قرآن حکیم کی) تمام سورتوں کے اوائل و اواخر بلاغت کی احسن و اکمل وجوہ پر وارد ہیں یہ سب غور کرنے سے آشکارا ہوتا ہے جبکہ ما تقدم (اصول وقواعد) کو یاد رکھا جائے اور اللہ تعالی زیادہ علم والا اور سب سے زیادہ حکمت والا ہے۔

تشریح: تیسرا وہ موقعہ جہاں متکلم کے لئے مناسب ہے کہ کلام کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کرے، انتہاء کلام ہے کیونکہ کلام کا آخری حصہ اگر دل پذیر ہوگا تو سامع اس کو قبول کرلیگا حتی کہ پہلی کوتاہیوں کا بھی تدارک ہو جائے گا ورنہ معاملہ اس کے برعکس ہوگا اور سابقہ خوبیاں بھی فراموش کردیگا، حسن انتہاء کی مثال جیسے اس کا قول شعر **و انى جدير اذا بلغتک بالمنى ÷ وانت بما املت منک جدير ÷ فان تولنى منک الجميل فاهله ÷ والا فانى عاذر وشكور** ÷ دیکھئے **اعاذر وشكور** کے لفظ سے کلام کی بہتر انتہاء ہے۔

واحسنه ما اذن بانتهاء اكلام الخ ۔ اور زیادہ بہتر انتہاء وہ ہے جو کلام کے ختم ہونے کو بتلا دے تا کہ دل میں اس کے مابعد کا اشتیاق نہ

رہے جیسے اس کا قول شعر: **بقیت بقاء الدهر یا کهف اهله÷وهذا دعاء للبریة شامل** ۔اس میں لفظ دعاء کلام کے آخر ہونے کو بتاتا ہے
کیونکہ دعاء آخر ہی میں کی جاتی ہے۔

وفواتح السور الخ . قرآنی سورتوں کے تمام اوائل واواخر بلاغت کی اکمل ترین وجوہ پر مشتمل ہیں، پچھلے قواعد کو یاد رکھنے اور غور کرنے سے یہ سب باتیں آشکارا ہو جاتی ہیں۔ واللہ اعلم واحکم فقط۔

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين۔

محمد ذاکر حسین قاسمی

۱۳/ربیع الاول/۱۴۳۹ھ

مطابق ۳/دسمبر/۲۰۱۷ء